كان

وان ذكر لمعنى الابدال لغة لا عامة اكثر وهو الفما نه ازان اللفظ
اناها عرفا وقال عباد بن سليمن وبعض شيوخنا بل يكون وصفه بذلك
قال الامام عليه السلام وهذا القول هو الصحيح اذ قواه كالقدرة في المعنى فكما
يكون وصفه بانه اقدر عليه اتفاقا كما تقدم فكذا يكون وصفه بان قوة له
عليه لان القوة والقدرة لفظتان مترادفتان ولا نسلم انه يفيد الاعانة عرفا
كما ادعاه الاولون بل هو باق على معناه اللغوي والبدل خلاف الاصل ولا دليل
عليه فلا مساغ للذهاب اليه **مسئلة** في الكلام في البدل قالت
المعتزلة جميعا وما من فعل موجود سواء كان من افعال الله تعالى او من
افعال الواحد منا الا وكان يصح في مقدور ذلك الفاعل وجود ضده حيث
له ضد في مقدور ذلك الفاعل بدلا عنه كحركة يمنة وحركة يسرة والارادة
والكراهة وهذا كله قبل وجود الفعل كما اشار اليه الامام عليه السلام بلفظه
كان لا حال وجوده فلا يصح ان يفعل البدل عنه فلا تصار شروط البدلية
اربعة على ما اشار اليه في الكتاب كونهما متعددين ومتضادين ومقدورين
لقادر واحد ويصحان بوقت واحد واما كونهما مبتدأين فغير شرط
على ما اختاره الامام عليه السلام وان كان قد شرطه كثيرون وكذلك كونهما من
فعل القادر بالقدرة وقالت المجبرة بل لا يشترط ان يكونا معا معدومين
فانه يجوز وجود الايمان من الكافر حال وجود الكفر ويجوز البدل عن الموجود
قال الحاكم واول من قال بهذا القول واحدثه حسين بن محمد النجار وانما قاله
فرارا مما الزمهم المعتزلة على القول بايجاب القدرة من تكليف ما لا يطاق
فقالوا لو انه يصح منه الايمان حال ايجاب القدرة للكفر لاتجه الجمع بل ان
لا يكون كان فيه الكفر وقدرته الموجبة له وليس هذا القول بمخلص

لهم

طاهر

لهم مما فروا عنه لانه اذا كان الكافر لا قدرة له على الايمان حال الكفر وهو
مكلف به فقد كلف ما لا يطيق وكونه يصح منه على تقدير وجود قدرته
وعدم الكفر وقدرته مما لا يجدي نفعا وانما هو كما يقال يصح من المقعد على
تقدير عدم اقعاده ووجود القدرة ونحو ذلك وان قالوا انه يصح منه الفعل
بقدرته كما يشعر به لفظ البدل قلنا ذلك محال فان صحة وجود احد
الضدين حال وجود الاخر كاجتماع الضدين في الاستحالة وكتجويز وجوب
في الوقت الذي هو واجب الوجود فيه كتجويز وجود المعدوم حال العدم
لانه واجب العدم في ذلك الوقت لوجوب وجود ضده فيه وكل ذلك بين
الاستحالة **فصل** في الاجل والرزق الاجل في اللغة الوقت المعلق
به حدوث امر وفي العرف وقت الموت اذا اطلق ولا يستعمل في غيره
الا مقيدا كاجل الدين **مسئلة** قالت البهشمية من المعتزلة
الاجل المضروب للموت واحد لان الموت واحد قطعا والاجل هو وقت
الموت فيكون واحدا ايضا قطعا وقالت البغدادية منهم بل للموت اجلان
احدهما مقدر وهو الذي يقع فيه الموت اي بسبب من قتل وغيره والاخر
مسمى وهو الذي لو لم يمت من علته او يقتل لبقي اليه هكذا فسره الحاكم
قال الامام عليه السلام والاولى عندي ان المخالف يعكس فيقول المسمى هو الذي
يموت فيه والمقدر هو الذي يقدر بقاؤه اليه لو لم يقتل ونحوه وبعض
رواية الحاكم احتجاجهم بالاية التي سنذكرها فانهم جعلوا المسمى فيها ما
جعله الامام عليه السلام مقدرا قلنا الاجل هو وقت الموت وهو واحد ليس الا
على ما مر واما ما لم يقتل فيه فليس باجل واما كونه كان يموت فيه على تقدير
فلا يصير بذلك اجلا والكلام يحصر الاجل في اثنين فقط بل ما من وقت الا وكان

لموته فيه على تقدير تمامه وأما ما احتجوا به من قوله تعالى هو الذي خلقكم
من طين ثم قضى أجلا وأجل مسمى عنده فأراد بالأجل الأول وقت الموت
وأراد بالأجل الثاني القيمة إما ما ذكروه من وقت آخر للموت على تقدير
عدم الأول وذكرهما الاختلاف فيه بين جماهير المفسرين فبطل احتجاجهم
بالآية الكريمة. مسئلة قالت البهشمية من المعتزلة
لو لم يقتل المقتول ويغرق الغريق أو يذبح الشاة ونحو ذلك لجاز أن
يموت في ذلك الوقت الذي قتل فيه وجاز أن يحيى وجاز أن يحيى بعد قطع
بأحد الأمرين وكذا لو لم يصب الميت علته التي هلك منها وكذا في غير الموت
كو لو لم يخرب زيد الدار لجاز أن يبقى وأن يخرب إذ لا سبيل إلى القطع بأحدهما
قال الحاكم هذا الجواز إنما هو على تقدير أنه لو لم يقتل وأما بعد القتل
فإنا نقطع أنه لم يكن يجوز غيره لأن الأجل وقت الموت وهو قد مات في ذلك
الوقت فقد مات في أجله وإلى هذا أشار السعد في شرح الأصول حيث
قال واختلف فيمن مات حتف أنفه أو قتل أنه مات بأجله لأن الأجل هو
وقت الموت وهما جميعا قد ماتا وقت موتهما وإنما الخلاف في المقتول لو
لم يقتل كيف كان يكون حاله في الحيوة والموت وبعد توجيه كلام
الحاكم بما ذكرناه لا وجه للتشطير عليه كما في كثير من الكتب وقال الشيخ
أبو الهذيل من المعتزلة والمجبرة جميعا بل لو لم يقتل المقتول
لمات قطعا قالوا ولا كان القاتل خارما لعمر المقتول وقاطعا أجله
المسمى الذي قد علم الله أنه يموت فيه وذلك محال لكشفه عن الجهل ولقوله تعالى
لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون قلنا في الرد عليهم قد ثبت
أن الأجل هو وقت الموت فالمقتول حيث مات بأجله وليس القتل

قطعا

قطعا لأجله وكونه كما يجوز أن يعيش على تقدير عدم القتل لا يلزم منه
ما ذكروه وأيضا لو كان لموت قطعا لزم فيمن ذبح شاة غيره ظلما
وعدوانا أن يكون محسنا إليه بذلك الذبح إذا ذبحها له لم يسبقها ولو لم
يذبحها لماتت حتف أنفها فحرم الانتفاع بها فقد حفظها عن التلف فيعد
فاعله لغاية الإحسان ونهاية المعروف وأما ما احتجوا به من قوله تعالى
قل لو كنتم في بيوتكم لبرز الذين كتب عليهم القتل إلى مضاجعهم فإن معناه
أن الذين علم الله أنهم يقتلون لو قدر أنهم لم يخرجوا للقتال لتسبب الله موتهم
في ذلك الوقت والمضاجع المصارع وهي مواضع الموت فيعلم أن المقتول لو لم
يقتل لمات قطعا فإن ذلك متأول واختلفوا في التأويل فقال الشيخ
أبو علي أراد لو لم تخرجوا للقتال في بيوتكم وهو كما قال الخصم لكن هذه الآية
نزلت في قوم خاص بهذا الحكم وهو أن الله قد علم من حالهم أنهم لو لم يخرجوا
لقتلوا في بيوتهم ولا يلزم من ثبوت ذلك في قوم معينين مخصوصين
ثبوته في غيرهم كما هو مذهب الخصم وقال الشيخ أبو القسم البلخي بل
أراد لو لم يخرجوا للقتال لخرج قوم آخرون كتب عليهم القتال وهو المراد
بالقتل أي أمروا به كقوله كتب عليكم الصيام كتب عليكم القصاص قال الإمام
عليم وهذان التأويلان كلاهما تعسف وخروج عن الظاهر قال بل الأولى
بقاء الآية على ظاهرها والمعنى لو كنتم في بيوتكم وقد علم الله أنكم تقتلون في
وقت كذا في موضع كذا لبرز الذين علم الله ذلك من حالهم إلى تلك المصارع
باختيارهم لداع يدعوهم إلى ذلك كما ورد في الحديث عنه صلعم إذا علم الله وفاة
عبد في جهة جعل له فيها حاجة وحينئذ يسقط احتجاج الخصم
بها مع عدم إخراجها عن ظاهرها وقالت البغدادية بل لو لم يقتل المقتول

لعله كان يعيش **قطعاً** قالوا **والحلم يكن** ذكر القاتل بجنايته على المقتول **ظالماً**
له لانه قتله وقت اجله ولو لم يقتله لمات فلما علمنا انه ظالم له وجب
القطع بانه لو لم يقتله لعاش **قلنا** رد عليهم لم لا يجوز ان قتله اياه في ذلك
الوقت **ضرر عار عن جلب نفع ودفع ضرر واستحقاق فكان ظالماً**
لان هذه حقيقة الظلم على ما مرّ وكونه صادف وقت موته لا يخرجه عن ذلك
تنبيه [illegible] ان البهاشمة نقضوا قاعدتهم في هذه
المسئلة لانهم قد قالوا لو قدرنا وجود ما علم الله انه لا يوجد لاختل السؤال
ولم يجب عنه بلا ولا بنعم وقالوا هنا لو قدرنا ان المقتول لم يقتل لجاز ان
يعيش وجاز ان يموت فلم يحملوا السؤال **والجواب** ان بينهما
فرقاً واضحاً فانه سئل هناك هل ينكشف عن الجهل ام لا فكان
الجواب بالاحالة وهنا هل كان يعيش ام لا فلم يجاب بالاحالة
اذ لا وجه لها والاولى ان يجاب بالاحالة في نحو قول القائل لو اسلم الكافر
أكان يدخل الجنة ام لا ولو اسمع الله الكفار أكانوا يتولون ام لا ولو آمن
اهل الكتاب أكان خيراً لهم ام لا ونحو ذلك والمعلوم انه يجاب عن الاول
انه يدخل الجنة وان الله قد اجاب عن الاخيرين بقوله لتولوا وبقوله
لكان خيراً لهم وامثال ذلك اكثر من ان تحصى **مسئلة** في الرزق وحقيقته
في الاصل نفس المصدر يقال رزقه الله المال رزقاً وفي العرف عبارة عما
ينتفع به وليس للغير المنع منه **وعلى هذا فان الحرام ليس برزق** اذ للغير
المنع منه **وخالفت المجبرة** في ذلك وزعمت انه يسمى رزقاً وقالت هو ما ينتفع
به مطلقاً سواء كان للغير المنع منه ام لا والحجة **لنا** عليهم قوله تعالى
ومما رزقناهم ينفقون مدح بالانفاق من الرزق وانما يكون المدح على الانفاق

الحلال فيكون الرزق حينئذ هو ما امرنا بالانفاق منه **و**المعلوم ان الله تعالى
لا يأمر بالانفاق من مال الغير ولا بالانفاق من الحرام مطلقاً فلا يكون شيء منه رزقاً
ومثل هذه الآية قوله تعالى وانفقوا مما رزقناكم وقد ضعّف الامام عليه السلام
الاحتجاج بهاتين الآيتين لانه لم يأمر بالانفاق من جميع ما رزقنا بل
من بعضه لان من للتبعيض وللخصم ان يقول ذلك البعض هو الحلال فقط
قال فالاولى الرجوع في الاستدلال الى موضوع الرزق لغة عند ائمة
اللغة وهم لا يسمون ما اغتصبه [illegible] رزقاً **مسئلة** قد
ثبت ان الرزق اسم للاعيان المنتفع بها **و**حينئذ **لا يقدر عليه الا الله** تعالى
اذ هو اما جسم كالماكولات والمشروبات **او عرض غير مقدور**
لنا كنفس الطعوم والروائح والالوان والقوة والعقل ونحو ذلك **وقد يضاف**
لفظ الرزق **الى العبد** مجازاً فقط فيقال رزق فلان خادمه اي اعطاه
وقال تعالى فارزقوهم منه وانما اضيف اليه **لتسببه** له وذلك التسبيب
كالهبة والصدقة فيقال رزقه اي وهب له او تصدق عليه واما استعماله
حقيقة فهو في فاعل الرزق نفسه وليس الا الله تعالى وقالت **المجبرة بل**
الجميع من الارزاق المسبب وغيره **من الله** وهو بناء على نفي افعال العباد
قلنا اذا كان الكل من الله تعالى **فلا يستحق** الواحد منا على هبته وصدقته
مدحاً ولا ثواباً والمعلوم استحقاقهما **فرع ولا يجب على الله تعالى**
ان يرزق احداً من عباده **اذ** المقصود بالرزق هو التبقية واستمرار العيشة
والمعلوم انها **لا تجب** عليه تعالى **التبقية** الا الوقت اليسير الذي هو عقيب
اكمال العقل كما سيأتي وتلك الهنيهة لخفتها مما لا يفتقر الى الرزق على
انا لو قدرنا وجوب التبقية عليه تعالى اوقاتاً كثيرة فانها ممكنة من دون

رزق فله وجه لوجوبه وظاهر قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على
الله رزقها يقتضي وجوب الارزاق عليه تعالى للاتيان بلفظة على التي
تدل على الاستحقاق لكنه مؤول على انه مجاز ووجه التجوز ان
الله تعالى قد تكفل بالرزق ووعد باستمراره وامن العباد من انقطاعه
ايناسا لقلوبهم وصرفا لهم عن استغراق الاوقات بطلبه فصار
حسن كانه واجب شرعي عليه تعالى اذ باستمراره منه تعالى اشبه
الواجب الذي لا يجوز الاخلال به او يقال ان الله تعالى لما وعد باستمراره
واجرائه على عباده صار الوفاء به واجبا على الحقيقة من غير تجوز لكنه مبني
على خلاف سيأتي بين الشيخين ان شاء الله تعالى. **تنبيه** لو استوى
التاجران في جودة البضاعة والاخلاق والقرب وجميع ما يقتضي ترجيحا ثم
انصرف الناس الى احدهما دون الآخر قال الامام عليه السلام فقد اختلف بعض
شيوخنا اذلك الانصراف من جهة الله تعالى ام لا والتحقيق انه لا بد من مرجح
اذ مجرد الارادة لا يكفي في الفعل على ما مر وذلك المرجح اعتقاد جهل وظن لا علم
لفرض الاستواء في التاجرين والجهل والظن لا يكونان من جهة الله تعالى انتهى بالمعنى
وقد يقال قد يكون سبب الظن وهو الامارة من فعل الله تعالى وان كانت كاذبة
اذ لا يقبح الظن الصادر عن الامارة الصحيحة ولو كانت كاذبة على ما تقدم في العدل
مسئلة قال اكثر الامة طلب المال والتكسب له من حله ومن
وجهه الذي ابيح له كالتجارة والاجارة وجميع الحرف كالزراعة وعمل الكيال والحطاب
وان كان ذلك لا يسمى كسبا في اللغة على ما ذكره الامام عليه السلام فكل ذلك جائز لا حرج فيه
ولا عقاب على فاعله خلافا للحشوية والصوفية فانهم ذهبوا الى تحريم التكسب
قالوا لانه ينافي التوكل وقد امرنا به ولانه لا يامن الكاسب ان يغصب عليه ما كسبه

ظالم

ظالم فيصرفه على الظلم ويستعين به على المنكر وهو قبيح فما ادى اليه
كان قبيحا ولانه قد اختلطت الاموال والتبس الحلال بالحرام فوجب تجنب الجميع
والحجة لنا عليهم العقل والسمع اما العقل فانا نعلم بالضرورة ان
التماس النفع حسن عقلا بانواع الفلاحة والتجارة ونحوها واما السمع
فقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل
الله وهذه صيغة امر واقل احواله الاباحة وايضا فان اجماع الصحابة
والتابعين على ذلك معلوم ضرورة فانهم كانوا اهل حرف وصناعات مع كونهم
ابلغ من غيرهم توكلا على الله تعالى وتجنبا للحرام وقولهم انه ينافي التوكل غير مسلم
فان الزارع يلقي بذره في الارض متوكلا على الله تعالى في انباته وتمامه ونزول
الغيث وسلامته عن الآفات قال الامام عليه السلام وهو ابلغ الناس توكلا ثم نعلم
اهل السفر في البر والبحر يقطعون القفار ويخوضون البحار ابتغاء فضل الله ويتوكلون
عليه في صرف العوائق عنهم وتمام السلامة لهم واما كون الكاسب لا يامن ان
يغصب عليه فذلك لا يقتضي تحريمه واما اختلاط الاموال فمتى يظن ما غلب بظنه
انه حرام وجب تجنبه. **تنبيه** قال الامام عليه السلام انا نحفظ عن
بعض العلماء ان التكسب للنفس والاولاد من اهم الواجبات وان الله تعالى
لما ركب فينا من حب المال واي ضرر في جمعه عن التصريح بايجابه كايجاب الصلوة
والصوم والحج وذلك لما في تحصيله من التعزز عن اذية الناس بالسؤال وتحمل
منتهم فانه محظور ولما في جمع المال من حفظ الورع عن اموال الناس قال عليه السلام
وقد نبه عليه السلام على ذلك حيث قال طلب الحلال فريضة على كل مسلم بعد الفريضة
او كما قال وقوله نعم العون على التقى المال الى اخر ما ذكره عليه السلام. **مسئلة**
والسعر في اللغة هو قدر ما يباع به الشيء فهو اسم للثمن نفسه قيل وهو

غالب في المأكولات والمشروبات المثليات قال الامام عليم ويختص من
المثليات المكيلات في الغالب فان زاد الثمن على المعتاد في تلك الناحية
فغلاء مشتق من الغلو وهو مجاوزة الحد وان نقص عن المعتاد فرخص
مأخوذ من الرخص وهو اللين وقد يكون الغلاء والرخص من الله بحسب
سببه جدبا وخصبا بفتح الجيم والخاء ولا يفتح خاء خصب الا اذا وقع مع
جدب والا كسرت وقد يكون من العباد حيث سببه احتكارا او قطع
للسبيل او منع السلطان من البيع او نحو ذلك قالت الحشوية بل جميع
الاسعار من الله تعالى مطلقا ولا شيء من العباد قلنا في الرد عليهم المعلوم
انه قد نهى الله سبحانه عن الاحتكار للقوت بالشروط المذكورة في فنه
وما ذاك الا لئلا يقع الغلاء فعلمنا ان الغلاء قد يكون مسببا عن
فعلنا . **فصل** قد ثبت عدل الله تعالى وحكمته وان افعال العباد
منهم لا منه تعالى وحينئذ لا يجوز اطلاق القول ان المعاصي بقضاء الله
خلافا للمجبرة قلنا ان القضاء له اربعة معان الالزام وقضى ربك الا تعبدوا الا
اياه والاحداث فقضاهن سبع سموات والاعلام وقضينا الى بني اسرائيل
وكلفظ الامة فقضيته البين فلا يجوز الاطلاق لانه يوهم انه تعالى خلقها
فيهم اذ هو احد معانيه التي وضع اللفظ لها واللفظ المشترك اذا كان في معانيه
ما هو خطأ لم يجز اطلاقه وكذا ما يوهم الخطأ ابتداء وهو لا يجوز وانما يصح اذا كان
بمعنى الاعلام ونحوه لعصمها في الله او قرينة معينة له وكذلك لا يجوز ان يقال
ان المعاصي بقدر الله لذلك ايضا لان القدر له معان الخلق نحو وقدر فيها
اقواتها والعلم نحو قدرناها من الغابرين والكتابة نحو قوله واعلم بان ذي الجلال
قد قدر في الصحف الاولى التي كان تقدر فصار اطلاق اللفظ موهما انه خلقها

وكما

مسئلة

واما المجبرة فقد جروا هنا على قاعدة مذهبهم في خلق الافعال
اتفقت الامة على ان القدرية اسم ذم وقد ورد في ذمهم من الآثار ما هو متفق
على صحته وحينئذ نتدافع بهذا الاسم نحن والمجبرة فنحن نقول القدرية هم المجبرة
والمجبرة قالوا بل القدرية هم المعتزلة قلنا في الرد عليهم المعتزلة هم الذين نفوا
القدر وقالوا المعاصي ليست بقدر الله فلا يكون هذا الاسم لهم لان الاسم مشتق
من الاثبات لا من النفي اولا يقال لمن نفى العدل عدلي ولا لمن نفى الجبر جبري
واذا ثبت ذلك وثبت ان المجبرة هم المثبتون للقدر وجب ان تكون
هذا الاسم لهم لا لغيرهم فان قيل هو منسوب الى القدرة والمعتزلة اثبتوها
للعبد قلنا وكان يجب ضم القاف فان قيل المعتزلة اثبتوا القدر للعبد
اذ يقولون ان المعاصي بقدر العبد فصحت النسبة اليهم قلنا هذه ليست
من عباراتهم ولانهم لم يتولعوا بذكر القدر كله فالمجبرة وانما نظرنا في الآثار الواردة
في ذم القدرية فمن حملت فيه اوصافها فهو المراد بها وقد روي من صحيحها قوله
صلعم صنفان من امتي لا ينالهما شفاعتي وهم القدرية والمرجئة فقيل له
ومن القدرية قال قوم يعملون المعاصي ويقولون ان الله قدرها عليهم
هذا صريح في انهم هم القدرية لانهم اهل هذه المقالة ومنها قوله صلعم القدرية
مجوس هذه الامة وهم خصماء الرحمن وشهود الزور وجنود ابليس وطريقه
الانصاف ان ننظر فمن حملت فيه هذه الاوصاف فهو المراد بالقدرية اما الاول
فليس المراد مذهب المجوسية على الحقيقة اذ ليس في هذه الامة مجوس بل
المراد من مذهبه اشبه مذهبهم وقد نظرنا فاذا هم اشبه بهم اذ قالوا القادر
على الخير كالانسان لا يقدر على الشر على الكفر ان القدرة غير صالحة للضدين
وهذا بعينه عين مذهب المجبرة كما تقدم واما الثاني فلانهم خصمهم هم الخا ضمون

للرحمن فانه اذا اصبح يوم القيمة على القضاة واظهر انهم اتوا من قبل انفسهم
وانه ليس بظلام للعبيد قام المجبرة وذلت عليهم الحجة وقالوا ربنا انت الذى خلقت
فينا العصيان وسلبت منا ما اقدرتنا عليه وهو الطاعة ثم احرقتنا
الان بنارك على فعلك وتوبخنا عليه واما الثالث فان الله اذا سأل
الشياطين لم اضللتم العباد واغويتموهم قالوا انت الذى اضللتهم واغويتهم
ثم لا يجدون من يشهد لهم بذلك الا المجبرة دون سائر الامم واما
الرابع فانهم الذين يعتقدون لابليس ويحكون له على هذه مقالته
رب بما اغويتني ويقولون انه غير مستحق للذم على ذلك والبراءة
لانه لا فعل له بل الله هو المضل والمغوى واذا ثبت حصول هذه
الاوصاف فيهم كانوا هم المرادين بالقدرية من غير شك ولا مرية
وقد ذكر اصحابنا وجوها اخر من المشابهة بينهم والمجوس ذكرها الامام
هو اقواها واجلاها ولذلك اقتصر عليه **مسئلة** قالت
العدلية جميعا ولا يجوز ان يطلق على الله تعالى انه يضل احدا من
عباده وقالت المجبرة بل ذلك يجوز قلنا له معان فيها ما هو خطأ
فاطلاق اللفظ من غير تقييد يوهم الخطأ لاحتمال ان يكون المراد
بكونه اضل العبد انه اغواه وخلق الضلال فيه وذلك لان الاضلال
في لغة العرب له معان اربعة احدها الاغواء عن الحق نحو قوله تعالى
واضلهم السامري اي اغواهم عن الحق وثانيها الاهلاك نحو قوله تعالى
أئذا ضللنا في الارض أئنا لفي خلق جديد اي هلكنا وثالثها العقاب نحو
قوله تعالى ان المجرمين لفي ضلال وسعر اي عقاب والسعر جمع سعير
وهو العذاب المستوى اي المشتد ورابعها الحكم والتسمية كقول

الشاعر

الشاعر ما زال يهدي قومه ويضلنا جهرا وينسبنا الى
اي يحكم على قومه بالهدى ويسميهم مهتدين وعلينا بالضلال ويسمينا
ضالين قال الامام عليه السلام ومنه قوله تعالى يضل به كثيرا والضمير
راجع الى القران اي يحكم بضلال كثير بسبب كفرانهم به ويهدي كثيرا بسبب
ايمانهم به وقد قيل ان الضلال والهدى في الاية بمعنى العقاب والاثابة
ولا عذر بهما ايضا **فصل** في بيان وجه خلق الخلق قالت
العدلية جميعا انما خلق الله الخلق المكلفين من الملئكة والانس
والجن الا ليتفضل عليهم بالتكليف الذى هو التعريض الى درجات اشال
الابدية ونفعهم من المنافع الدنيوية وقالت المجبرة بل نفعهم لحكمة
وخلق بعضهم ليدخلهم النار فقط لا لغرض له غير ذلك وقيل بل انما
خلقهم لاظهار قدرته تعالى فيعلم انه قادر على ذلك وهو مروي عن قاضي القضاة
وقيل بل خلقهم جل وعلا لا لغرض اصلا لاستحالة الاعراض عليه ذهب الى
ذلك برغوث وابن الخطيب الرازي قالا اذ الغرض اما قديم فيلزم قدم العالم
او محدث فيكون احتياجه لغرض اخر فيتسلسل ولان الغرض لا بد ان
يعود على الفاعل نفعه او الغير عائد على الغير الى الفاعل فلا يكون غرضا له
لنا في الاحتجاج لما ذهبنا اليه ان نقول لا يخلو اما ان يكون خلقهم لغرض
او لا لغرض والثاني باطل لان الخلو عن الغرض عبث والعبث قبيح
والله تعالى لا يجوز عليه القبيح فتعين انه لغرض ولا يخلو ذلك الغرض
اما ان يكون لمنفعته تعالى او لمنافعهم والاول باطل وذلك لان منافعه
تعالى محال لما تقدم انه لا يجوز عليه النفع والضرر فتعين الثاني وهو
انه تعالى انما خلقهم سبحانه لينفعهم من ثواب اجل التكليف الذى يتفضل عليهم سبحانه

به او غيره من المنافع الدنيوية كالمأكولات والمشروبات ونحوها فان قيل
ان الله لم يخلق المكلفين الا للتكليف فقط واما المنافع الدنيوية فغير
مقصودة بل التكليف اتم الا انها قد خلقت تبعا قلنا هذا اذا كان التكليف
لابد من دونها وذلك غير مقطوع به في كثير منها لجواز ان يقصد الحكيم المجموع
الذي هو التكليف وتلك المنافع التي لم يتوقف عليها التكليف اذ لا مانع من
ذلك وقولهم الغرض اما محدث او قديم قلنا بل محدث وهو انتفاعهم وقولهم
فيحتاج الى غرض آخر قلنا الانتفاع من فعلهم واما الذي من فعله خلق القادر
المنتفع بها فلا يتسلسل وقولهم يلزم ان يعود الغرض على الفاعل قلنا هو عائد
عليه من حيث كونه غرضا باعثا لا من حيث كونه نفعا وليس يلزم ان يعود
عليه من كل وجه وقول من جعل الغرض من ظاهرها فرده ظاهر السقوط ان لم يرجع
به الى ما ذكرناه ومما يتمسك المجبرة بحجة سمعية وهي قوله ولقد ذرانا
لجهنم كثيرا من الجن والانس فظاهرها يقضي انه خلق كثيرا من الجن والانس
فاسدا لهم دخولهم جهنم لان هذه لام الغرض كوجيب لا قرا واستمعت اذ دخل
الجنة والجواب عنها ان ظاهر هذه الآية الكريمة ينافي ما سبق من قيام
الادلة عليه من عدل الله وحكمته وانه لا يجوز عليه الظلم فوجب تاويلها وهو ان
يجعل هذه هي اللام للعاقبة لا للغرض ولام العاقبة كثيرة في القرآن كقوله تعالى
فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا اذ المعلوم انهم انما
التقطوه ليكون لهم قرة عين كما حكاه الله بقوله قرة عين لي ولك لا
تقتلوه ومن وروده في كلام العرب قوله لدوا للموت وابنوا للخراب
تمامه وقوله وللموت تغذو الوالدات سخالها كما لخراب الدهر تبنى المساكن واذا
حملنا اللام في الآية على ذلك بطل تعلق الخصم بها وكان تفسيرا وفقه لما تقدم من الادلة

العدل او الحكمة وهذا هو الواجب مهما امكن **مسألة** قد ثبت ان الله تعالى
انما كلف الخلق ليعرضهم الى درجة لا تنال الا بالتكليف وهي الثواب وهذا انما
على انه لا يجوز التفضل بالثواب اذ لو جاز ذلك لكان التكليف عبثا وهو لا يجوز عليه
تعالى وكونه لا يجوز التفضل بالثواب هو الحق عندنا خلافا للمجبرة فانهم اجازوه وهو بنا
على نفي القبح العقلي واما حكمنا بانه لا يجوز التفضل به لانه تعظيم من لا يستحق التعظيم
وهو قبيح اما ان التفضل به متضمن لذلك فان حقيقة الثواب هي المنافع المستحقة
على وجه الاجلال والتعظيم واما ان تعظيم من لا يستحق التعظيم قبيح فذلك معلوم فانه
يقبح من احدنا ان ينزل الصبي او الرجل الاجنبي الذي لا يعرفه ولا يعرف حاله منزلة الانبياء
في الاجلال والتعظيم والتواضع له والخضوع بين يديه وبعد فعله ان لم يكن مستحقا
استهين او سخر به **مسألة** تكليف من علم الله انه يؤمن حسن منه
تعالى ونعمة على ذلك المكلف ولا خلاف في ذلك واما تكليف من يعلم الله انه يكفر
ويموت وهو كافر مستحقا للعقاب الدائم فعند العدلية كافة انه ايضا حسن من الله
تعالى ونعمة منه على ذلك المكلف اذ هو تعريض منه تعالى لذلك المكلف لمنافع
عظيمة لا تنال الا بالتكليف وهي منافع الثواب وذهبت الملاحدة الى انه قبيح ومن ثم
توصلت به الى نفي الصانع وذهبت المجبرة الى انه قبيح لو صدر من غيره تعالى واما
منه فهو حسن لانه لا يقبح منه قبيح قال الامام عليه السلام وهي اعظم شبه المجبرة التي يحتجون
بها على انه لا يقبح منه قبيح اذ لا ريب كون ذلك التعريض قبيحا في الشاهد
وكونه نعمة منه تعالى على ذلك المكلف فالواقع هو مضرة محضة لا اعظم منها
اذ النعمة لا بد ان تكون منفعة ولو صدر من احدنا مثل ذلك لكان قبيحا وقد
صدر منه تعالى ولم يقبح منه فعلمنا انه لا يقبح منه قبيح لنا على كونه حسنا منه ونعمة
انه تمكين للعبد من الانتفاع ومجرد التمكين من الانتفاع نعمة اما كونه تمكينا فظاهر
واما كون مجرد التمكين نعمة فانا نعلم ذلك في الشاهد وانه يجب الشكر عليه

منه شيئا وما ذلك الا لان مجرد التمكين من الانتفاع نعمة

ولو علم انه لا ياكل الجايع لاكل

حيث قصد به صاحبه وجه الاحسان وذلك كتقديم الطعام الى الجائع
وتمكينه منه من غير مانع فلم ياكل منه شيئا حتى هلك جوعا فانا نعلم انه
بعد ذلك التقديم محسنا منعما كما قلنا فعلم ان فائدة التكليف على التقديم
الطعام اما هو لاثبات كون مجرد التمكين من النفع نعمة واحسانا واما كون
التكليف تعريضا للمضرة ايضا دون التقديم فمما لا يقتضي قبحا اذ اتى
من قبل نفسه وقال السمع في البلخي هذا التكليف قبيح لا يفعله الله ولا يحسن
منه تعالى الا اذا كان لطفا لغيره من المكلفين كان يؤمن غيره عنده اتباعا له
فصاعدا او انما اشترط ذلك اعتبارا للاصلح وبناء على قاعدته في وجوب الاصلح
على الله تعالى كما يأتي وان كان لا يوجب عنده الا واجب فقط لم يحسن قلنا في الرد
عليه المعلوم ان التعريض للنفع حسن اذ المرتكب فيه مفسدة لمكلف آخر وان
لم يكن فيه لطف اذ مجرد التمكين حسن ونعمة كما تقدم في تقديم الطعام الى الجائع
بطلان ما بنا عليه من وجوب الاصلح عليه تعالى في فصل الالطاف مسألة قالت
منهم يجوز تكليف من علم الله انه يكفر كما تقدم ولا يجوز تكليف من علم الله
يكفر غيره بتكليفه انه لو لم يكلفه لما كفر ذلك الغير وقال قوم يجوز اذا كان من
يؤمن عنده اكثر ممن يكفر عنده وان كانا سوا او كان من يؤمن اقل لم يجز وذلك بناء منه
على وجوب الاصلح ويجوز تكليفه نفسه فانه قد تبين انه يجوز ولو علم الله
يكفر فكذا اذا علم ان غيره يكفر لا يكفي لا بد ان يكون من يؤمن اكثر لاجل وجوب الاصلح
قلنا يرد عليه القياس على جواز تكليفه نفسه مع العلم انه يكفر لا لانه اصلح لان تكليفه تمكين
له وتعريض الى المنافع العظيمة وقد قدمنا انه مجرد احسان ونعمة وهذا التكليف الذي
نحن فيه وان كان تمكينا ايضا للمكلف فهو مفسدة في حق غيره اذ المفسدة ما يدعو
المكلف الى فعل معصية او ترك طاعة ومن المعلوم ان المفسدة وجه قبح كما تقدم في
باب العدل فيكون موجبا للقبح لذلك التكليف ولو صاحبها مصالح اخر كالتمكين

المكلف او يؤيده فهما حسنه لانه يشترط في الحسن ان يتعرى عن سائر وجوه القبيح
فان كان فيه واحد من وجوه القبح قبح ولو صاحبه وجوه حسن كثيرة ككون
ظلم واحد والحكمة امن الناس ماله ليعطي بذلك المال جماعة من الفقرا اعانة قبيح
لكونه ظلما ولا تاثير لما فيه من وجوه الحسن مسألة قالت ه جميعا وقد هدى
الله على كل مكلف الى ما يدل عليه ويبين له ويفعل لهم من الالطاف ما علم انه لطف لهم
وهذا واجب عليه تعالى لقبح الاخلال به وقالت المجبرة ان الله تعالى لم يهد الكفار
اذ الهدى هو خلق الاهتدا فيهم فلو هداهم لاهتدوا قلنا بل قد ارشدهم سبحانه
وهداهم بالمعنى الذي قدمناه ولم يقبلوا ويتبعوا ما ارشدهم اليه ودلهم عليه بين
ما ذكرناه وتوضيحه قوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى
وانما فسر عليه السلام قوله اي دلهم وبين لانه مشترك بين معان اربعة الدلالة
والبيان نحو هدى للناس ومعنى السلوك نحو اهدنا الصراط المستقيم ومعنى التوفيق
نحو والذين اهتدوا زادهم هدى او معنى الاثابة نحو سيهديهم ويصلح بالهم قال الامام
عليه السلام والاقرب انها حقيقة في الاول لسبقه الى الذهن عند الاطلاق مجاز في البواقي
لاحتياجها الى قرينة مسألة والطبع على القلب المشار اليه في القرآن بقوله
تعالى كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار والختم عليها المذكور بقوله تعالى ختم الله على
قلوبهم لا يمنع الكافر من الايمان بل الطبع في اللغة هو الرسم الثابت والختم هو السد والتوثق
وليس المراد بهما في القرآن امر يمنع من الايمان وانما هما علامة جعلهما الله على قلب
كل كافر مايوس الايمان كنقطة سودا امثاله كما ورد في بعض الاثار وانما جعل
تلك العلامة ليتميز ذلك الكافر للملائكة وهذا التمييز الحاصل بالعلامة المذكورة
لا بد ان يكون فيه نوع لطف لاحد من المكلفين الملائكة او غيرهم والا كان عبثا
وهو لا يجوز على الله تعالى وقالت المجبرة بل ذلك الطبع والختم المذكور في القرآن يمنع
ذلك الكافر من الايمان والاكثر منهم فسروه بخلق الكفر في قلب الكافر وهم الجهمية
وقيل بل هو خلق القدرة الموجبة له وهو قول من اثبت قدرة العبد منهم كالاشعرية

قلنا كل من هذين التفسيرين فاسد لغة وعقلا اما اللغة فلم ينقل احد من
اهل اللغة وضعها لما ذكروه بل المنقول هو ما ذكرنا في تفسيرهما واما العقل فلما
تقدم من بطلان ان يكون الكفر بخلق الله او بايجاد القدرة و الصارفان هذا التفسير
معوض نحو قوله تعالى طبع الله عليها بكفرهم اي بسبب كفرهم فجعل الطبع غير
الكفر لان السبب غير المسبب وجعله موجبا عنه لتأخر المسبب عن سببه وهذا غير
حاصل فيما فسروه به مسألة قد تقدم ان الله انما خلق الخلق المكلفين لنفعهم
من ثواب وغيره واما غيرهم فقال جميع العدلية وخلق الحيوان غير المكلف والجماد لنفع
المكلفين سواء كان ذلك النفع مبتدا كاحسانا كالمأكولات والمشروبات وكل ما
يلتذ به من انواع المستعملات او كان ذلك النفع لطفا للمكلف يدعوه الى فعل
ما كلف مثلا كالجمادات والعقارب والسموم القاتلة والاشجار الضارة وقالت المجبرة
خلق الجماد والحيوان لا لنفع اصلا لا لمكلف ولا غيره لتجويزهم العبث عليه تعالى قلنا
هذا خلاف ما تقتضيه الحكمة اذ الحكيم لا يفعل الفعل الا لغرض فان اجتمع في ذلك
الجماد والحيوان النفع الحسي واللطفية بان كان فيه نفع للمكلف او غيره واعتبار
للمكلف حصل مجموعهما وكان ذلك المجموع هو الغرض من خلقه وقال د بل يكفي احدهما
في كونه غرضا باعثا على خلقه قلنا احدهما وان كان كافيا في خلقه اذا انفرد لكن
اذ اجتمعا وكانا حاصلين فيه كلاهما فالحكيم يجب ان يقصدهما معا والا لم يكن احدهما
بالقصد اولى من الاخر اذ الداعي الى الفعل لاحدهما هو الداعي الى الفعل للاخر ايضا وهو
كونه احسانا وقد ثبت حكمة الله تعالى فيجب ان يقصدهما معا بخلاف غير الحكيم فانه يجوز
ان يقصد احدهما ان يحصل الاخر تبعا من غير قصده تنبيه لم يورد الامام
عليه السلام حصرا لخلق الحيوان والجماد في نفع المكلفين بل ذكر ذلك فقط اذ لا اشتباه في
صحة ان يخلق الله الحيوان لنفعه في نفسه فقط او لنفع حيوان اخر غير مكلف
وفي صحة خلق الجماد لنفع الحيوان غير مكلف مسألة قالت [illegible]
انه يكون من الله تعالى ابتداء الخلق وتنعيمهم في الجنة تفضلا منه تعالى لم يذكر ذلك

النعيم

النعيم بدوام اهل الجنة وذلك كما في الحور العين وحكى الحاكم عن [illegible]
ان ذلك لا يجوز واما ابي هذا القول للبغداديين كما سيأتي في المسألة الثانية
قلنا في الرد عليهم لا مانع من جواز ذلك لا عقلا ولا شرعا ومع عدم المانع
يبقى التجويز على الاصل مسألة قالت البهشمية من المعتزلة والتكليف من الله تعالى
تفضل وليس بواجب عليه سبحانه وقال ق واصحابه البغداديون بل هو واجب
عليه تعالى وانما قالوا ذلك بناء منهم على وجوب الاصلح عليه تعالى وسيأتي بيان افساد
هذه القاعدة ان شاء الله تعالى لاجل قول الى القسم بها لانه يمنع اخراج المكلفين وخلقهم
في الجنة ابتداء كما ذكرناه في المسألة السابقة وقال الشيخان ع وم لا مانع
من ابتداء خلقهم كما تقدم لكن اختلفوا في صرفهم عن القبيح مع خلق الشهوة فيهم
وتمكينهم منه ماذا يكون فقال ع [illegible] يجب على الله ان يلجيهم الى ترك القبيح بان
يخلق فيهم علوما ضرورية بانهم ان حاولوه منعوا منه وقال م وص بل يجب
الحيلولة بينهم وبين القبيح اما بذلك او بان يصرفهم عنه بان لا يخلق فيهم شهوته
كما سيأتي في المسألة التي عقيب هذه وقال الامام عليه السلام او بامر ثالث وهو ان يسلبهم
العلم العاشر من علوم العقل مسألة قال الشيخان ع وم ولا يحسن
من الله تعالى تكليف الملجا اذ لا فائدة فيه لان فائدة التكليف التعريض الى استحقاق
الثواب كما مر والملجى لا يستحق ثوابا على ما الجي اليه قال ع ولا رافع للتكليف
مع بقاء العقل سواه وقال م بل ثم مانع امر اخر رافع للتكليف مع بقاء
العقل فانه تعالى لو اغناه عن القبيح بالحسن وذلك هو بان لا يخلق فيه شهوة القبيح
اصلا لرفع التكليف [illegible] من تعاليه لانه حينئذ كالملجى الى تركه لعدم الداعي
والامام عليه السلام يقول ولم مانع ثالث وهو سلب العلم العاشر من علوم العقل وع
عما قدمناه من كلام الشيخين [illegible] على الله تعالى ان يلجي اهل الجنة الى ترك
القبيح بان يخلق علما انه يمنعهم عنه ان حاولوه او يجب ذلك او ان يغنيهم
بالحسن وجوبا مخيرا كما مر تفصيله في المسألة السابعة والامام عليه السلام يقول

نقول هذا الوجوب اذا خلق فيهم علوم العقل كلها فان سلبهم العلم العاشر
لم يجب عليه شي البته كما نعلم لكن كلام الامام هذا ينافي ما ذكره اصحابنا ان المثابين لا
يجوز ان تبقى عقولهم في الجنه والا لم يعلموا عدل الله وحكمته واستحقاقهم الخلود وجواب
الشيخ مبني على القول بان الشهوه تتعلق بالضرب كله على ما هو معروف في علم اللطيف
تنبيه لو قدرنا ان الملجي فعل ما الجي الى تركه من القبائح لم يستحق عقابا لانه
غير مكلف وحينيذ لا بد ان يعلم علما ضروريا والا لكان يجوز العقاب مع العلم
بقبحه وذلك كاف في التكليف هكذا ذكره الامام عليلم وقد يمكن ان يقال بل الجواب في هذه
المسئله على قاعده البهاشمه ان يجاب السوال اذ ثاني الامرين احب نقص صلاة قد نفقوه
وياتي على كلام البغداديه انه يصح التقدير بقدير انه غير ملجي وعلى كلام ابي الحسين يجاب
بانه يعاقب كما تقدم ومسئله لو قدرنا وجود من علم الله انه لا يوجب **مسئله**
قالت جميعا ولا يجوز من الله تعالى خلق جماد من دون حي ينتفع به
اذ هو حينيذ عبث قبيح قال الامام عليلم وكذا خلق الحيوان لاجل انتفاعه بجماد
موجود وذلك ظاهر ايضا وقالت الحشويه انه يجوز لاحاديث وردت في ذلك
نحو اول ما خلق الله اللوح ثم القلم مع كونهما جمادين قلنا خلق الجماد من دون ان
ينتفع به عبث وهو قبيح من الحكيم فلا يجوز وتلك الاخبار غير صحيحه او مؤوله بان اللوح
والقلم حيان او المعنى اول ما خلق الله من الجماد انتفع به ما وجد من الاحياء او غير ذلك
لما قد منها للبراهين العقليه التي لا تقبل التاويل **مسئله** قالت بع من المعتزله
ويحسن تكليف من علم الله من حال العبد انه يكفر به مع المستقبل مع علمه بانه يكفر الا
انه يكفر مع علمه بسبب النفقه ولوا ماته او زال تكليفه لوجه ما لمات مومنا
فعل حسن من الله تعالى واما استمراره في المستقبل مع علمه بان يكفر الا كالتكليف مع علمه
انه لا يومن اذ كل تعريض لمنافع الثواب التي لا تنال الا به وقال قيل حسن على الله تعالى
اختر امه قبل بلوغه الوقت الذي يعلم انه يكفر فيه قلنا ذا علي ابو القاسم هذا
نسا منه على وجوب الاصلح على الله تعالى وقد تقدم حسب ذكره في مسئله له تاتي في

في باب الالطاف ان شا الله **مسئله** اتفق الشيخان على حسن تكليف من علم انه
يكفر واختلفا في مسئله اخرى قال الشيخ ع واذا علم الله من حال عبد انه ان كلفه ووقت امس وان كلفه
حسن منه تعالى تكليفه في الوقت الذي يومن فيه وقبح تكليفه في غيره من الاوقات التي علم الله
انه يكفر فيها لان الغرض من التكليف هو التعريض وقد علم ان المكلف في احد الوقتين
اقرب الى فعل ما كلف فجرى ذلك مجرى اللطف الا انه لا يجب لان التكليف تفضل وقال
الشيخ م بل يحسن من الله ان يكلفه في اي الوقتين شا ولا يقبح تكليفه في الوقت
الذي يكفر فيه كابتدا التكليف فانه لا يقبح وان علم انه يكفر اتفاقا منهما كما
تقدم وقال ص الصواب التفصيل فيقال ان استوى الثواب المعرض اليه بالتكليف
في الوقتين الوقت الذي علم انه يومن فيه والوقت الذي علم انه يكفر فيه فكابي علي في المذهب
لان اختيار م تعالى الوقت الذي يكفر فيه من دون مرجح كالنقض لغرضه كما استدل ابو
ع وان كان ثواب المكلف في الوقت الذي علم انه يكفر فيه اكثر من ثوابه في الوقت الذي
علم انه يومن فيه فكابي هاشم في المذهب فيجوز تكليفه في اي الوقتين شا يصححه قال الفقيه
اذ الغرض من التكليف هو نفع المكلف وتعريضه الى درجات الثواب وقد صار في هذه
الصوره في الوقت الذي يكفر فيه تعريضا الى درجات لا ينال بتكليفه في غيره فحسن
ذلك كابتدا تكليفه وكتمكين ابليس وزياده الشهوه لزياده الثواب كما ياتي
لا ان ما اذا استوى ثواب الوقتين فانه تعريض الى درجات ينال بغيره مع زياده
مرجح وهو علمه بانه يصير فيه الى تلك الدرجات قال الامام عليلم وكلام ص هو الحق عندي
مسئله قالت لة انه يجوز ان يعلم الله العبد انه يموت على الكفر ويصح ايضا ان
يعلم العبد ذلك مع بقا تكليفه وقال ق لا يجوز ذلك منه تعالى اذ فيه اغرا
للعبد بالمعصيه لانه اذا علم انه من اهل النار ايس من الانتفاع بالتكليف
وطرح علايقه اصلا وهذا قول جماعه من البغداديه ومتاخري الاشاعره
ولنا في الاحتجاج عليهم قوله تعالى سيصلى نارا ذات لهب فذلك اخبار
من غير شرط ومعلوم ان القران اعلام لجميع المكلفين فيكون ابو لهب

من جمله المعاصي بذالك فقد اعلم انه من اهل النار حسد وانا قلنا انه من غير شرط
لاجماع الامه وتعليمهم انهم فهموا ذلك عن الرسول صلى الله عليه من غير شرط وما ذكروه من ان
فيه اغرا بالمعصيه غير صحيح وذلك ان علمه بان عقابه [illegible] فقط زياده له
في الزجر عن الكفر ويكون حسد لطفا لا اغرا كما ان عموا قولهم اذا اعلم انه من اهل النار
انهمك في العصيان غير مسلم لان العقاب مراتب متباعده بعضه اشد من بعض فلا
يكون رضاه بالاخف رضا منه بالاشد **تنبيه** اما اعلام الله المكلف انه لا يومن
فقد قد منا في مسله تكليف ما لا يطاق انه لا يصح لانه يستلزم التكليف بالنقيضين
وهما الايمان والعلم بعدم وجوده منه **مسله** اخرى اما اعلام العبد انه من
اهل الجنه او انه يومن ولا خلاف في حسنه وصحته بما معه التكليف وذلك
ظاهر **مسله** اتفق المعتزله والمجبره على انه لا يجوز ان يكون
العبد مامورا بفعل في وقت يعلم ذلك الا موت انه يحرم قبله اذ لا فايده
اصلا وعلى انه يجوز ان يكون العبد مامورا بفعل في وقت علم الله انه يحرم قبله
وجهل ذلك الامر والمامور يجوز ان يامر السيد عبده بفعل في وقت مستقبل وفي
علم الله انه يموت قبل بلوغه واختلفوا حيث علم الاذلك الامر وجهل المامور
يجوز ان يامر الله عبدا بالصلوه غدا وفي علمه انه يحرمه قبل بلوغه فقال
السيحان م ولا يجوز ان يكون العبد مامورا بفعل في وقت يعلم الامر وهو الله تعالى انه يحرم قبله
ولا يتمكن من ذلك الفعل البته اذ الاراده تبع للامر وقع وهو قبيح وقوله
والقاضي والكثير المجبره يجوز ذلك اذ فيه فايده وهو توطين النفس والعزم ليحصل
له الثواب او العقاب قلنا من اعلمهم امره والحال هذه امر لمن لا يقدر
امرا لا يقدر قبح لانه تكليف ما لا يطاق وقولهم ان فايدته العزم وتوطين النفس يوجب
ان لا يكون ذلك الفعل من اذا بل المراد العزم فقط ويوجب ان لا يكون الامر
الا به اذ الامر بشي والمراد غيره تغرير لا يليق بالحكيم تعالى **تنبيه** ربما
فهم من كلام السيحان في هذه المسله انه يصح ان يكون العبد مامورا بالفعل

وقت مستقبل يعلم الله بلوغه اياه وان الله يريده منه وقت الامر به وظاهر كلام اصحابنا ان
العبد لا يكون مامورا بالفعل الا وقد وجوبه عليه وهو وقت صحه اتيانه به ولا يراد منه الا ذلك الوقت
فقط وكلام السيحان هنا غير مناف لذلك اذ المراد بعدم الامر المشروط بلوغ الوقت والتمكن من
الفعل لكن في نفس الامر لا في اللفظ والمراد منه في الحال هو العزم عليه وتوطين النفس فقط لم اذا بلغ
الوقت صار الامر امرا على الحقيقه وصار الفعل مرادا منه على ذلك ما قرر في اصول الفقه ه

مسله اتفق المعتزله على انه يجب على الله تعالى ست امور وهي العوض والانصاف
وقبول التوبه والموجب للاول الالم وللثاني التخليه وللثالث التكليف فهذه الثلاثه ليس الموجب
لها ابتدا التكليف وانما التكليف يوجب ثلاثه وهي التمكين والاثابه واللطف ثم اختلفوا
بعد ذلك لو قدرنا انه تعالى اخل بهذه الواجبات [illegible] منه مع علمنا انها مستحقه التكليف
هل يقبح موجبها او الاخلال فقط فقال السيحان م يجب على الله تعالى ان يفعل هذه الواجبات
ولا يخل منه موجباتها فيقبح التكليف حيث اخل بشي من الثلاثه التي اوجبها ويقبح ايضا
الالم والتخليه وبعد التكليف حيث اخل بالثلاثه الاوله وذلك بناء منه على ان الذم انما يستحق
على فعل الاخلال لا بفعل كما سياتي وانما خص الامام الكلام في وجه التكليف لان الكلام فيه الان
وقال السيحان م بل انما يقبح الاخلال فقط لا التكليف وما ذكر معه لان الاخلال سوجد عنها والشي
لا يقبح بما سوجد بعده بل انما يقبح لوجه مقارن لوجوده نحو قبح الكذب في ايلام
الغير عبثا وانا اول المقارن وفي حكمه كاخذ مال الغير مع عدم علم ذلك الغير به فان وجه
قبحه كونه اخلالا بمال الغير وليس الاخلال معارضا للفعل بل في حكم المعارض لانه كالموجود بوجود
سببه **تنبيه** ان قيل لا شبهه ان الله لو كلف غير قاصد للاثابه والم غير قاصد
للعوض او نحو ذلك انه يقبح ذلك التكليف لانه عبث والايلام لانه ظلم ونحو ذلك مما وجه قول الي هاشم
قلنا له ان يقول بل القبح هو عدم الاثابه والعوض فقط واما التكليف فقد وقع على وجه يكفي في
حسنه وهو كونه مسهلا الى استحقاق الثواب وكذا الالم متلوم لاستحقاق العوض فلا
وجه لقبحهما حينئذ **مسله** اختلف الناس في الانسان الذي يستحق المدح والذم والثواب والعقاب
بوجه الخطاب فقال الكعبيه والاشاعره المنصوره بهذه الصفات هو الجسد الظاهر الحي المشاهد

لمعان جملة فوجب لجملته وهي القدرة والحيوة ونحو ذلك فالانسان هو
هذه الجملة المشاهدة قالوا ولا بد في جملته من الاجزاء المتصلة به الا ما حلته
الحيوة لم يختلفوا فيما تحله الحيوة منه وما لا فقالوا ع وهي لا تحل العظم والشعر
ونحوهما مما لا يقع الادراك به كالظفر وما غلظ من جلدة العقب وقال جرير هي تحل
العظم بدليل ما نجده احدنا في اسنانه تحقيق استمتاعه بها في بعض الماكول ولا تحل الدم
وكذلك الشعر والظفر اذ لا يجد احدنا شيئا منها ادراكا اصلا وقال ابن الانسان هو
الجسد الظاهر كما ذهبنا وحكاية عنه قال الامام عليه السلام كقول الاول المنسوب الى الاكثر وانما
قوله ان حياته وروحه غيره مبلغه يعني ان الحياة معنى يحله وان الروح النفس كما سياتي
ولا كلام انها غيره وقال ابن كلاب الذي قاله ابو الهذيل ايضا الا انه زاد فيه اثبات الروح فقال
والروح هو النفس الجاري الذي بانقطاعه يموت الانسان قال الامام عليه السلام ولعل ابا الهذيل
لا يخالف في ذلك فيكون قولهما قول الجمهور ولا خلف ولا احد وليس يريد بالحيوة المعنى الذي هو
عرض وقال النظام بل الانسان هو الروح والروح عنده هو الجملة المتشابكة المتداخلة
للجسد وليس يريد بالحيوة المعنى الذي هو العرض اذ هو ينفي جميع الاعراض الا الحركة بل هي عين
والروح عنده شيء واحد وهو جوهر واحد متداخل للجسد وليس المراد
الحقيقة لانه يقول بتجزي الجسد بل الوحدة النوعية فذلك الجوهر هو جسم لطيف مبني على اجزاء غير
متناهية ويقول بانه غير مختلف ولا متضاد بل هو متماثل ويقول بانه قادر عالم لذاته
لا لمعان لانه لا يثبت ما عدا الحركة من الاعراض على ما ذكرناه ويجعل هذه الصفات ذاتية قال الشهرستاني
ومداخله هذا الجسم الطبع للجسم عند النظام كمداخلة المائية للورد والدهنية للسمسم
والسمنية للبن وقال بشر بن المعتمر من معتزلة بغداد بل الانسان هو جسم لطيف وكثيف
ولما كان للطافة والكثافة صدق عنده قال ان ذلك الجسم اللطيف هو هذا الجسم الظاهر قال
واما الروح فهو الذي يحيا به ذلك الجسم اللطيف كانه تلك الجملة اللطيفة الذي هو الانسان ولا يجعله نفس الحياة
بل قال ان الشخص الظاهر والانسان هما مجموعهما حيان فقد وافق قوله قول النظام
ان الانسان جملة لطيفة متداخلة لهذا الجسد الظاهر وخالفه في غير ذلك وقال

هشام بن الحكم مثل ما قال بشر بن المعتمر الا في امر بين احدهما انه يقول
هذا الجسد الظاهر موات لانهما مجموعهما حيان كما قاله بشر والثانيهما انه
يقول الروح هو الانسان الذي هو جملة لطيفة وهو الحي المدرك للمدركات المنشوب
الى التاثيرات لان الروح هو الحيوة كما قاله بشر فكلامه اقرب الى كلام النظام
وقد زعم عنده كقول النظام سواء سواء وقال ضرار بن عمرو بل الانسان هو
هذا الجسم الظاهر والروح قال الامام عليه السلام ولا اعلم ما يعني بالروح هل الحيوة
ام غيرها وقال ابو علي الاسواري بل الانسان هو ما في القلب من الروح قال ابن متويه
والروح عنده هذا الابخرة التي تتصل فهذا ذكر الخلاف في هذه المسئلة ان الاسواري
والغوطي ومعمر في احد قوليه وابن الراوندي متقاربون في المقالة وان النظام وبشر
وهشام بن الحكم متقاربون فيها ايضا وان الاكثر ~~[crossed out]~~
مقالة الاكثر للمذكورين في صدر المسئلة انا الهذيل واباها شم متقاربون فيها
ايضا وان ابن النجار يقرب من مقالة الاكثر واما ما قاله معمر فقد حكى قريب منه عن الغزالي
والحلي والنوبختي وقد ذهب ابن الاخشيد من علماء المعتزلة وابن الخطيب الرازي والامام
يحيى الى قول اخر وهو ان الانسان جسم ثم هو متشابك في الجسد مشكل بشكله في كل عضو
من الجسم عضو منه قال الامام عليه السلام والمحقق ان الانسان هو الجملة التي لا يكون الحي حيا
الا بمجموعها وحمل عليه كلام الامام يحيى والرازي وابن الاخشيد ويمكن ان يحمل كلام النظام
وبشر وهشام بن الحكم وتلك الجملة هي المراد بالروح والنفس قال ويدل على هذا القول ظواهر
سمعية كثيرة تدل على ان النفوس تخرج بالموت وانها مقبوضة وانه تصعد او تهبط بها حالها
ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء الاية واخباره صلى الله عليه ان ارواح الشهداء في اجواف
طيور خضر تاوي الى شجرة المشتهى وقوله في التبليغة دروحه فوق النعش وهو ينادي
يا اهلي ويا ولدي وقوله في اهل القليب يوم بدر ما انتم باسمع منهم قال الامام عليه السلام وهي الصور
الموجودة من الانبيا ليلة المعراج قال وهذا القول هو مراد الاكثر من المعتزلة المذكورين اولا

الا لما كانت الجمله والهيكل وحال الحيوه شيا واحدا لان الحيوه وسائر معاني الجمله توجد
بالمجموع ولم يتميز البعض من البعض قالوا ان الانسان هو هذا الشخص المشاهد وان كان المحسوس
انه تلك الجمله فقط لكن لما كان الموت يفضي الى تلك الجمله جثه ام ميته قال عليهم لحمار وحمل والارب
الاول لنا في الاحتجاج على صحه ما ذهبنا اليه وحكيناه عن الاكثر انه لا طريق الى اثبات ان الانسان
شي اخر غير ما ذكرناه من الشخص المشاهد من ضروره والا لاشترك فيها العقلا ولا دلاله
لا عقليه ولا سمعيه والا لظهرت واستدل بها وكل مذهب لا طريق الى العلم به فانه يجب
القضا بفساده ولما كان ابطال مذهب الخصم لا يكفي في تصحيح المذهب قال ولو كان غير الانسان الحي
المتصرف بانواع الافعال الذي هو ما ذكرناه هو غيره كما زعم المخالف لوجب ان يصح والاسم اليه
على تلك الافعال ولكان هو المطالب مثلا بقضا الدين ورد الوديعه دون هذا الشخص الظاهر
والمعلوم ضروره بطلان ذلك فعلمنا انه ليس امر مغاير لهذا الشخص الظاهر وكان في المحسوس
هو تلك الجمله اللطيفه التي لا يكون الشخص حيا الا بها فانها هي المستحقه للثواب والعقاب والاعاده دون
سائر الجسد كما سياتي ان شا الله مسئله اختلف الشيخان في مسمى الانسان لغه ما هو فقال
م ولا يسمى انسانا على قاعده اللغه العربيه الا ما بني على الشكل المخصوص من الاعضا والجوارح
بشرط ان يكون بنيته من لحم ودم كالواحد منا وما لم يكن كذلك فليس بانسان لغه وقال الشيخ
ع فيما حكاه عنه ولده ابو هاشم بل ما بني على الشكل المخصوص يسمى انسانا ولو كان من حجر وذكر في
كتاب الانسان انه لا يسمى انسانا الا ما كان من لحم ودم كما قاله ابو هاشم قال م وهذا
الخلاف بين الشيخين انما هو خلاف لفظي لا مجال للعقل فيه ولعل ما ذهب اليه ابو هاشم
هو الاقرب الى استعمال اهل اللغه مسئله اتفقت المعتزله وغيرهم من فرق المجبره على
على صحه ان يعدم الله تعالى جميع افعال العباد باضدادها او ما يجري مجرى الاضداد فاما
غير الباقيات فهي تنعدم بانه وجودها لما هي عليه في ذواتها واما الفلاسفه فمنعوا من صحه
اعدام الجسم لعدم هيولاه عندهم ومن ثم منعوا المعاد الجسماني وقالوا ان المعاد الروحاني
قالوا وهو تخلص النفوس الباطنه من هذه الهياكل ثم لا تعود اليها ابدا كما لا يعود المطلق
من الحبس اليه ثم تلتذ او تتالم لذه والما على ما قالوا وهما اللتان من لذتهما او تالمهما

وهذه الهياكل ثم اعلم ان المعتزله ومن قال بقولهم اختلفوا هل يصح اعادتها
بعد ذلك باعيانها فقال اكثر الاشعريه فيما حكاه الامام عنهم يصح اعادتها جميعها باعيانها
وقال بعضهم لا يصح اعادة بعض الاعراض وهو ما لا يبقى وكذا المتولد على ما ذكره ص فيما ياتي
ولا يصح اعادة الجوهر جميعها وبعض الاعراض وهو ما عدا المذكور اولا وقيل لا يصح من
العدم بتا ولا من غيره اعادة شي من المعدومات اصلا قال الامام عليه السلام قلت والقايل بهذا
القول هم الفلاسفه والكراميه وابو الحسين البصري وذلك بنا منهم على عدم اثبات الذوات في
العدم فاذا عدمت الذوات صارت نفيا محضا غير متعينه في نفسها ولا متميزه في ذات
منها فكيف يصح اعادتها باعيانها لانها اذا وجدت امثالها ونظائرها لا اعيانها وانفسها ومن
ثم ذهب ابو الحسين الى انه لا يجوز من العدم على اجسام المكلفين وجعل هو الفنا تفرقه اجزائهم
وتمزيقها والاقرب جمعهم بعد ذلك حتى يصيرون على مثل الحاله التي كانوا عليها من الحيوه
ونحوها لنا في الاحتجاج على ما ذهبنا اليه ان ما جاز عليه الوجود ومن مواليه كالجو
هر والباقيات من الاعراض فانما ذلك لامر يرجع الى ذواتها فاذا صح وجودها في وقتين متواليين
لم يمتنع تخلل العدم بينهما من صحه وجودها فيهما وان لم يكونا متواليين اذ لا تاثير للتوالي
وعدمه فيما صحته راجعه الى الذات وهذا الدليل مبني على ثبوت الذوات في العدم وقد ذهب
الرازي الى عدم اثبات الذوات في العدم وقال بصحه الاعاده ولا سبيل له الى الجمع بين هاتين
المقالتين لما ذكرنا مسئله قال ه جميعا ويستحيل اعاده افعال العباد وان
كان قد حكي عن بعض البغداديين جوازها وهو قول المجبره باسرهم قلنا لا يصح من
العبد ان يعيد مقدوره الذي قد تقضى ووجد ثم عدم اذ لو جاز ان يعيد العبد مقدوره
الذي قد وجد فيما مضى وعدم لزم ان يكون للقدره مقدوران في وقت واحد من جنس واحد
في محل واحد وهذان المقدوران هما الفعل المعاد الذي قد وجد فيما مضى وضده ومقدورها في
الوقت الحاضر وتكون القدره متعلقه بهما معا في وقت واحد اذ للقدره في وقت مقدور
متعلق به ويصح وجوده بها فاذا خرج الوقت زال تعلقها به وتعلقت بغيره فهي لا تتعلق

الا بواحد ابدا او لا يصح ان يتعداه الى معدوم اخر و الا تعدت الى ثالث و رابع وهلم
جرى فيلزم ان يتعدى الى ما لا نهاية له اذ لا حاصر لها حينئذ بعد التعدي الى الاكثر
من واحد فتكابع العدم حينئذ لتعلق قدرة بما لا نهاية لما يتعلق به قادريته فاذا اراد
ان يوجد فيناحركه مثلا وجد تمام اصدادها ما منع من وجودها فلا يوجد ما اراده
تعالى وقد عرف استحالة هذا فمن القضا بفساد ما ادى اليه وهو القول بصحة اعادة
العدم معدوم وهو المطلوب ولما معد و ان العدم تعالى مقدر قال اصحابنا ونمنع اعادة مقدور
من العدم فيصح منه تعالى ان يعيد ما فقد العدم من افعاله لكنه انما يعيد المقدور الباقي
جنسه كالحياة والقدرة والتاليف مثلا لا ما كان جنسه غير باق كالشهوة والعلم اعادته
فالصوت ويشترط ايضا شرط وهو ان يكون ذلك المعاد مما يصح متولدا فاما كان متولدا
لم يصح اعادته هذا قولهم في الابواب خلاف ما ذكره في الجامع الكبير وقد ادعى شرطا احدهما
ان لا يكون جنسه ذا احلاف فلا يعاد والصحيح خلافه فصار لا اعادة معدوم العدم
ما ذكره من شرطان البقا والاسدى اما وجه اشتراط الاول فقد بينه بقوله اذ لو اعيد
ما لا يبقى لزم ان لا يختص بوقت واحد بل يكون قد صار له في الوجود وقتان وقت الايجاد
اولا ووقت الاعادة ثانيا واذا جاز وجوده في وقتين فصاعدا جاز في سواهما اذ لا
مدخل للتوالي وعدمه فيما يرجع الى الذات كما تقدم تقريره بلغا بعدان لم يكن
وعدم اختصاصه بوقت واحد بل قد يتعداه الى وقت ثاني و معلوم ان اختصاصه
فيه دون غيره من الاوقات حكم ذاتي له مقتضى عن صفة ذاتيه فلا يخرج عنه والا
لكان قد خرج عن صفة ذاته فيبطل ذاته حينئذ لخروجها عن صفتها الذاتية
الموجبة لعدم البقا الى صفة اخرى ذاتية موجبة للبقا و انقلاب الذوات محال بين الاحالة
فما ادى اليه هو صحة اعادة ما لا يبقى يكون محالا واما الشرط الثاني وهو ان يكون
مبتدا فلان اعادة المتولد مستلزمة للمحال وذلك انه لو اعيد المتولد لم يخل اما ان
يعاد مبتدا فيلزم انقلاب ذاته لان احتياجه الى سببه ذاتي كما تقدم او يعاد

متولدا عن سبب ولا يصح والا لزم ان يكون للسبب الواحد في الوقت مسببان احدهما
المعاد والاخر مسبب الوقت و ذلك ان السبب هو كالقدرة في كون له و كان
مسبب لا يتعداه الى غيره والا لتعدى الى ثالث و رابع فيتعدى ولا حاصر فيتكابع القدرة
حينئذ كان السبب معدوم وقد ثبت بطلانه وذلك محال مسألة اختلف القائلون بصحة المعاد
الجسماني ما الذي يجب على الله اعادته من المكلفين فقال الشيخ لا يجب على الله تعالى اعادة جميع
الاجزاء الانسانية منها النفس عليه تعالى اعادة الاجزاء التي لا يكون حيا الا بها وهي
جملة وبدن الانسان لا بعينها هو الانسان حقيقة كما مر وهي المستحقة للمدح والذم والعقاب والثواب
بدليل ان احدنا يسمى انسانا وهو معين وان عرض له العكس او بعض اطرافه فلا يتغير
حاله في الذم والمدح والمطالبة بالدين مثلا ولا ينقص عن منه ونحو ذلك وقال الشيخان ع رو
ويجب على الله تعالى اعادة جميع اجزائه التي كان باسمه له وقت الطاعة او المعصية
لانها بمجموعها هي المستحقة للثواب والعقاب حتى قال ابو القاسم لو قطعت يده وهو مؤمن ثم كفر فلا
بد ان يخلق الله من يده حيوانا يدخله الجنة وكذلك العكس لنا في الاحتجاج على ما ذهبنا اليه ان
العصيان بالاعادة انما هو ان يوصل الى المكلف ما يستحقه من الاثابة والعقاب حيث لم يمكن ايصالهما
الا بعد الاعادة وكذا الايصال يحصل باعادة اقل الجملة وهي الاجزاء التي لا يكون الجملة جملة حية الا بها اذ
هي المستحقة للثواب والعقاب على ما مر ويصح عليها من الالام والالتذاذ مثل ما يصح على اعظم جملة واما
ما سوى تلك الاجزاء من جملة الانسان فانما هي آلة له بعضها للبطش وبعضها للمشي وبعضها للادراك
وبعضها للتبرايد العرق وبعضها للتجلد على احتمال الحر والبرد وملاقاة الاجسام
الصلابة ونحو ذلك في اجسام اهل النار انها تلقى مثلا عظيما وما ذلك الا لترايد الم تلك الجملة الطيبة
وهو الروح على ما اختاره الامام فيما سئل وحمل عليه كلام غيره وهي التي تحمل على ايلامها فقط
بسبب وقد رد على قولنا انا لو قدرنا ان مكلفا اكل من لحم مكلف اخر حتى صار الماكول سمنا للاكل
للزم استحالة ان يعاد كل منهما كاملا ولو ان يجب ان الله تعالى لا يجعل شيئا من الماكول سمنا للاكل
ويكون ذلك من عدل الله وحكمته لئلا يلزم تعذر البعثة الواجبة عليه ولا يعد
التي كانت متولفة به في الدنيا ولا شيء من الاجزاء ...

فيها وان كان يصح اعاده كثير منها

حلاف قديم فهم في اعاده عين التائب وقوله ابضا في اعاده عين الجسد وقد رجع عن ذلك كله الا انه لا تجب الاعاده تلك الاخرى بعينها كما يقوله الجمهور بالدليل المتقدم

مسئله قالت العدليه واعاده المثاب واجبه على الله عقلا اذ لا يمكن ايصال الثواب الا بها وما لا يتم الواجب الا به وجب كوجوبه ثم اختلفوا في اعاده المعاقب فقالت البصريه لا تجب اعاده المعاقب الا سمعا فقط لا عقلا بل يحسن العفو اذ لا يجب على الله تعالى العقاب عقلا خلافا للبغداديه وسياتي ذكر ذلك ان شاء الله في فصل السمع ولا يجب على الله تعالى عقلا اعاده من له عوض من ساير الحيوانات واما قال لا يعطاه عنده لانه لا يقول بوجوب دوامه فيجوز من الله توفيره في الدنيا على مستحقه حتى يموت وهو لا يستحق شيئا اصلا ومن قال بدوامه وجوب استمراره كابي علي فهما استاذي اوجب على الله تعالى لمن له عوض اعادته ليوصل اليه ما يستحقه من العوض كالمثاب يجب اعادته ليوصل اليه الثواب وستاتي ذلك في الالام ان شاء الله واما ما كان من ساير الحيوانات لا يستحق عوضا بعد موته فلا يجب اعادته عقلا لكن قد ورد في ظواهر من السمع اعاده جميعها لقوله وما من دابه في الارض ولا طاير يطير بجناحيه الى اخر الايه

مسئله قالت ولا يفتقر الاعاده الى معنى يوجده الله تعالى يوجب للمعاد كونه موجودا او هل يفتقر اليه قال بذلك عباد وهشام بن عمرو والزبيري والبردعي قلنا الدليل على انها لا تفتقر اليه ان الاعاده ليس الا الايجاد بعد عدم فهي كالاحداث اولا فكما ان الاحداث اولا لا يفتقر الى معنى فكذا الاحداث ثانيا اذ لا وجه للفرق واعلم ان عبادا وهشاما يقولان ان الاحداث يفتقر الى معنى فقد جريا هنا على قياس مذهبهما لكنا ابطلنا كون الاحداث معنى بعدم اختصاصه ويلزوم التسلسل اذ هو محدث وغير ذلك مما سياتي في اللطف ان شاء الله

فصل في الالطاف

اللطف في اللغه هو اللطافه وهي مقابله للكثافه وهي من صفات الاجسام وفي عرف اللغه ما قرب من نيل الغرض وادراك المقصود وفي اصطلاح المتكلمين ما يدعو المكلف الى امتثال شي مما كلف به من فعل او ترك وتسمى اقسام اللطف الثلاثه التوفيق وهو ما يفعل عنده والعصمه وهو ما البعد بالفعل والترك ويشمل جميع انواع التكاليف

في الواجب والمندوب والمحظور والمكروه ويخرج ما يفعل عنده غير قاصد فاعله كونه مكلفا به لانه لا يسمى ممتثلا اذ لم يفعله على الوجه الذي طلب منه ويخرج الالجا بقولنا مكلف به ثم اعلم ان سوق الالطاف مبني على ان للمكلف فعلا ويكون اللطف داعيا الى فعله او تركه وحينيذ القول بها فرع على القول بالعدل والحكمه في حق الله تعالى كما يقوله العدليه ومن نفى فعل العبد لم يقل بالالطاف اصلا ولا ساير المجبره فيها حينيذ لا في قول ولا في وجوبها اذ الالطاف هي ما يختار المكلف الفعل او الترك على ذكرناه اتفاق المجبره لا سبب للعبد فعلا على ما تقدم في مسئله خلق الافعال

مسئله وحرف الالطاف قال السيمانى ع وعض عبد الجبار واكثرله واللطف واجب على الله تعالى سوا كان في واجب او مندوب او محظور او مكروه فاذا علم الله ان في معلوم ما لو فعل اللطف المكلف عنده شي مما ذكرناه ولا مفسده فيه اصلا وانه لا يفعله والا نقص العرض بالتكليف بذلك المطلوب فيه اذ لا عرض له في التكليف الا التعريض الى المنافع المستحقه بسبب فعله فاذا لم يفعل ما يقربنا اليه مما هو في معلومه ولا مفسده تصرف عن الحاده كان ناقضا للغرض الذي هو التعريض في تكليفه للعبد ذلك المطلوب فيه كمن صنع لغيره طعاما مريدا منه تناوله ولم يدعه اليه مع علمه بانه لا يتناوله الا بان يدعوه اليه مع عدم المشقه عليه في دعايه ولا مفسده فيه ولا شي من الصوارف اصلا فانه حينيذ يعد ناقضا للغرض عند العقلا في ترك الدعا اليه فبذلك يعلم الوجوب العقلي وكذلك اللطف ههنا الا ان العله هي نقض الغرض كما ذكرناه ومن ثم امر هذه الصوره المذكوره على ان منشا الاتفاق الذم هو نفس الاخلال باللطف لانه مع النقض للغرض ومن ههنا ظهر الفرق بين الاخلال باللطف وتكليف من علم الله انه يكفر اذ ليس في الثاني نقض اصلا بل وجه الحسن فيه حاصل وهو كونه احسانا عاريا عن سابر وجوه القبح كما تقدم في موضعه

وقال بشر بن المعتمر ومتابعوه لا يجب على الله الا التمكين من الفعل المكلف به واما اللطف فهو تفضل لا يجب عليه قال ولا مكلف الا والله قادر على اللطف به حتى يومن لكن لا يجب عليه تعالى قال الحاكم ولقولهم هذا سموا اصحاب اللطف

يعني لا لنفعهم وجوب اللطف وقال ابو الحسين الخياط من علماء بغداد انه قد يرجع بعض
العوام فقال بوجوب اللطف على الله تعالى كما يقوله الجمهور وقيل ان الله تعالى يفعله لا محالة
وان لم يحصل التكليف بمقتضيه ويستلزمه وحسن التسمية ما يقوله ابو القسم انه لا يجب
كما يحب فضلا الذي على المذنب بل من طريق الجود والقديم يفعله لا محالة وقال جعفر
بن حرب وهو احد الرواسا ان المكلف ان استحق من الثواب مع عدم اللطف اكثر مما
يستحقه الا آمن معه لم يجب ذلك اللطف اذ العوض المعرض لمنافع الثواب وقد عرفت انه
مع عدم اللطف منافع لا تنال مع اللطف وانما الى المكلف من جهة نفسه وصار تكليف
مع عدم فعل اللطف في كونه معرضا لاعظم الثواب كزيادة التكليف له بانواع
من التكاليف ولو علم الله انه بسبب تلك الزيادة يستحق العقاب لعدم الامتثال وانما
حسنت تلك الزيادة لكونها معرضا الى منافع لا تنال الا بها فكذلك التكليف مع
عدم اللطف مثال ذلك قالوا والاوجب اللطف على الله تعالى ان لم يكن الثواب الذي يستحقه
المكلف مع عدمه اكثر من الذي يستحقه معه لانه يكون ناقضا الغرض من التكليف
مع عدم مراعاة فعله احرى لنا في الاستدلال على ما ذكره ومن معه من
وجوب اللطف مطلقا ان نقول منع اللطف اي مع عدم فعله في كونه نقض الغرض
بالامر بالفعل الملطوف فيه كالمنع من ذلك الفعل الملطوف فيه سواسوا فكما انه
اذا منع من الفعل ولم يمكنه بعد الامر له فكذا اذا لم يفعل ما علم ان المكلف يفعل
عنده من غير ضرر وحاجة ولا اضرار وحكمة عنه واما قولهم ان في منع اللطف عرض
احرز وهو التعريض الى زيادة الثواب فجوابه ان ذلك المنع جار مجرى المفسدة لاستحقاق
المكلف معه عظيم العقاب فذلك العرض الذي ذكروه فيه ساقط حينئذ غير معتد به
اصلا اذ لا يكون الشي حسنا حتى يخلوا عن سائر وجوه القبح كما عرفت في موضعه
واما زيادة التكاليف التي قاسوا عليها فجوابه ان التكاليف اما عقلية او شرعية فالاول
لا يصح الزيادة عليها ولا النقصان منها بوجه من الوجوه والثانية اما واجبة وحسنة
او غيرهما فالاول لا يصح فيهما الزيادة ولا نقصان ايضا لانهما في حسن التكليف

لهما وجب على الله تعالى والا فهو قبيح واما غيرهما وهو المندوب والمكروه فقد
(والنقصان)
يمكن فيهما الزيادة لان التكليف بهما الاحسن لكنا نقول لا احسن من الله تعالى الزيادة
فيهما الا حيث لم يكن فيهما مفسدة وشي من تلك التكاليف التي هي غيرهما ومتى
كانت مفسدة وشي منها قبحت كما قلنا في منع اللطف من غير فرق اصلا فان قيل لو خلق
الله لنا علما ضروريا بالاحكام الشرعية لكنا نفعلها كما نعلم سائر التكاليف
العقلية قلنا لا يصح ان يكون العلم بشي من الاحكام الشرعية ضروريا الا اذا كان العلم
بالله كذلك لان وجوبها متعلق بالعلم به فلا يمكن اداؤها من دون العلم به بخلاف
الواجب العقلي [illegible] لو لم يفعل الله للعبد ما علم انه لطف له هل يسقط عن ذلك
العبد العقاب والذم ام لا [illegible] ثم انهما يسقطان وعن ص انه يسقط العقاب
~~لانه يسقط العقاب~~ لانه حق لله محض دون الذم لانه حق لكل ذام مسئلة اللطف
ينقسم الى توفيق وعصمة وقد افرد الامام كل منهما بمسئلة وقدم التوفيق وهو في اللغة
الجمع بين امرين لمناسبة تشملهما واما في الاصطلاح فقال ه والتوفيق من الالطاف
هو اللطف في الفعل الذي يفعل عنده العبد ذلك الفعل لا محالة فتوفيق الله العبد
هو ان يفعل له الطافا يفعل عندها الطاعات واما الخذلان الذي ورد في كثير من الادعية
التعوذ منه فهو منع اللطف من لا يلطف وتسميته ذلك الفعل لطفا مجاز والا فقد علم
الله ان العبد لا يلتطف به فعلى قولنا اللهم انا نعوذ بك من الخذلان معناه من ان نصير الى
حالة يعلم انه لا لطف فيها شي مما حقه ان يلتطف به فالخذلان اذا هو سلب اللطف قال
كم واما سلب العبد اللطف عقوبة له على عصيانه قال الامام عليه السلام وفيه وهو الذي ذكر الحاكم
فيه نظر لان ذلك اللطف ان علم الله ان العبد يلتطف به كان واجبا عليه ولم يحسن العقاب بسلبه
وان علم عدم الالتطاف به فليس بلطف حينئذ وليس في سلبه من يمنع المكلف ولا وقوع ضرر
فلا يكون عقوبة ولما كان الزمخشري وغيره كثيرا ما يفسرون ظواهر من القران بان المراد
سلب اللطف عقوبة نحو قوله تعالى فاصمهم واعمى ابصارهم وقوله تعالى ومن يرد الله ان يضله
يجعل صدره ضيقا حرجا وقوله ربما اغويتني وامثال ذلك قال الامام عليه السلام فانه لا

(هامش: العقلية فقد جازت الزيادة في التكاليف)

امتناع في ان يعلم الله تعالى ان في بعض الافعال لطفاً للعبد بشرط ان لا يفعل معصية معينة ومتى
فعلها كانت مفسدة له مبطلة لذلك اللطف فيجري تلك الطاعة منه مجرى العقوبة لما كان سببه
عصيانه وقريب من ذلك قوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم الاية اي صار ظلمهم سبباً
في كون الطيبات مفسدة لهم فحرمناها عليهم فجرى مجرى العقوبة لمثل ما ذكرناه انفاً وقالت
المجبرة بل التوفيق خلق الطاعة والخذلان خلق المعصية بناء على ان الافعال كلها من الله ولا
فعل للعبد اصلاً قلنا هذا بناء على اصل فاسد لما تقدم في مسألة خلق الافعال بلا نكالهم في هذه المسألة
بل وتلك مسألة العصمة والعصم في اللغة بمعنى واحد وهو المنع من الوقوع في الامر المخوف
نحو لا عاصم اليوم من امر الله واما في الاصطلاح فقال ابو الحسين ع وم وص القضاة والعصمة
من الالطاف هي اللطف في الترك وهو الذي يترك العبد لاجله المعصية لا محالة وقال الشيخ في حكايته
عن اهل العدل على ما رواه الحاكم انها قد تطلق العصمة عندهم على الدلالة والبيان فهو والهدى
بمعنى واحد وعلى هذا كل مكلف معصوم بهذا المعنى قال لكن لا نطلق لفظ العصمة على الكافر بل يقال
عصمه الله فلم يعتصم لانه قد غلب الاستعمال على المهتدين دون غيرهم قلنا لو كانت العصمة
هي الهدى فقط لكان قد فعله الله لكل احد مكلف مسلم حينئذ ان لا يسألها المكلف فيقول
اللهم اعصمني اذ قد فعله لما علمت ان الله قد هدى كل مكلف فان قيل فالمعلوم ايضاً ان لا يسأل
الهدى والمعلوم حسن قوله اللهم اهدني قلنا ليس المراد هنا مجرد الدلالة والبيان بل معنى
اخر وهو زيادة الالطاف نحو اهتدوا وزادهم هدى وله ان يقول والعصمة التي يسألها
المكلف هي اللطف في الترك اذ العصمة مستعملة في المعنيين معاً عنده لا في الاخير فقط
والخلاف لفظي لا ثمرة له وقالت المجبرة والرافضة ليس العصمة هي اللطف بل هي المنع من المعصية
بخلق القدرة الموجبة للطاعة اذ لا فعل للعبد حتى يحتاج الى اللطف قلنا ان كانت العصمة
هي خلق القدرة كما ذكرتم فلا يسألها المؤمن اذ قد فعله له فكيف يطلبها سلمنا حسن سؤالها
وطلبها فبناؤكم على اصل فاسد وهو ان الافعال كلها لله وقد تقدم فساده فرع واذا
ثبت ان العصمة من قبيل الالطاف وبنوع منها مخصوص فقد اختلف في عصمة الانبياء والملائكة
فقال اكثر العدلية والانبياء عصمتهم كذلك لكن قد علم انهم يلتطفون فيما هم معصومون

عنه

عنه فلا يفعلوه وانما لم يفعلوه اختياراً منهم للجبر وتمكيناً عن سبيل الهلكة وقيل بل
عصمتهم بنية مخصوصة ركبهم الله عليها فهم لمكانها ينفرون عن المعاصي ويتاتون
الى الطاعات في اختيارهم هذا القول الامام يحيى ع م والصحيح الجاري على قواعد اهل العدل هو القول
الاول وهو انها من قبيل الالطاف وقال لما اسموا الانبياء بفعلهم الطاعات وتركهم المعاصي
ثواباً ولا عقاباً ولما استحقوا مدحاً ولا ذماً اذ لا مشقة عليهم في ذلك حينئذ لم يفعلوا الا
ما يشتهونه ولم يتركوا الا ما ينفرون عنه بل هم كالمجبرين الى ذلك لا اختيار لهم فيه رأساً
اصلاً ولكنا نجدنا احق بالمدح في تركه المعصية وفعله الطاعة لعظم ما يلاقيه من
الحرج والمشقة دون الانبياء وكل ذلك البطلان معلوم قد علم ان عصمة الانبياء من
قبيل الالطاف كغيرهم لكنها غير مقصورة على العصمة الاصطلاحية بل المراد بها التوفيق
والعصمة منها لا على الاطلاق بل فيما يؤدي الى كبيرة او منفر كما سيأتي ان شاء الله

مسألة

الاصلح للمكلف اما ان تكون في باب الدين او في غيره فالاول الحق على الله منه ما كان من قبيل الالطاف
لا غير كاصل [illegible] التكليف كما تقدم واما الاصلح في غير باب الدين فقالت به ولاحقه
على الله الاصلح في غير باب الدين كمصالح الدنيا نحو الارزاق وقالت البغدادية بل يجب عليه
تعالى ان يفعل كل ما علم مصلحة للمكلف دينية او دنيوية فلو علم الله مثلاً ان زيد ايسعد
بخلقه او تكليفه او اشباع رزقه وجب عليه ذلك حتماً كوجوب الدين على المدين حتى انه لو
قدرنا اخلاله به لا يستحق الذم وربما قالوا الجود لك عليه وجوداً جود ويفعل لا انه
يصير مستحقاً عليه كالدين على المدين قال ذلك ابو القاسم البلخي قلنا هذا القول الثاني منكم في
الغاية حيث سميتم الجود والتفضل واجباً والوجوب انما يستعمل فيما كان مستحقاً
كالدين لا في غيره اذ الواجب ما لا اخلال به مدخل في استحقاق الذم والجود والتفضل ليس
كذلك فلا يثبتهما واجباً وقولكم الاول وهو انه واجب جميع كوجوب الدين غير ملزم ايضاً لا
للزوم محالات ثلاثة الاول انه لو وجب على الله تعالى كل اصلح لا وصل الى كل احد جميع انواع الملاذ
والمسار وثانياً وجب له ما لا نهاية له من المنافع لانا نعلم ان ذلك اصلح له قطعاً وقوله ماله
لانهاية اي ما لا يتوقف له على حد اذ لا ينتهي الى حد الا والزيادة عليه ممكنة وهي انفع فيجب

قبح وليس مراده ان يجتمع في الوجود ما لا يتناهى لانه محال والخصم ان يقول يلزمك الزيادة
وان كانت ممكنة فلا نسلم خلوها عن كل مفسدة واما المنفعة اذ خلت عن شائبة
المفاسد الامر الثاني انه لو وجب على الله الاصلح لوجب علينا اذ وجه الوجوب كونه
اصلح ولو كان كذلك لوجب علينا كلما كان اصلح لنا او وجبت النافلة علينا لانها اصلح
لنا قطعا وليس مراده لزوم ان يجب على الله ايجاب النافلة لان الخصم لا يسلم كون ايجابها
اصلح الامر الثالث انه لو وجب الاصلح عليه تعالى لوجب عليه الزيادة في رفع درجات اهل الجنة
وتبليغ كل احد في الجنة مبلغ الانبيا لانه اصلح لهم لا محالة والخصم ان يقول البعض انه يقول
تمكن بلوغ درجة الانبيا الا بالثواب واثابة من لا يستحق الثواب قبيحة ولسنا نوجب على
الله تعالى من المنافع الا ما كان حسنا مسألة قال بعض الكفار الصادر من الله
وهنا عدل لانه فعل حسن وهو حقيقة العدل على ما ذكره ص ولانه حق لله عز وجل واستيفا
الحق من الغير عدل على ما ذكره ع فيما تقدم وفيه ايضا مصلحة لهم لما فيه من الزجر وقال
عباد بن سليمان هو عدل فقط ولا مصلحة لهم فيه اصلا اذ هو عقوبة لهم على كفرهم ووجه
حسنه الاستحقاق فقط كالذم وقال الشيخ م فيه زجر لهم كما ذكرنا ولكنه جار
مجرى العقوبة على كفرهم لانه يفعل على وجه الاستحقاق والاهانة واحتمل المصلحة اذ لا
مانع من كون الشي عقوبة ومصلحة لكنها نبوية كما سياتي ان شا الله تعالى فان قيل دليل
ابي هاشم لا يقضي بالقطع بالمصلحة فيه بل على الاحتمال احتمالا وهو غير مطابق لدعواه قلنا
انما ذكر ذلك الاحتمال ردا على عباد حيث قطع بعدم المصلحة لا للاحتجاج على وقوع
المصلحة مسألة قال الشيخان ع وم وهو تالي قول جميع البصرية ويجوز من الله
اخترام طفل علم الله لو كلفه لامن ومنعه البغدادية بنا منهم على وجوب الاصلح على الله قلنا
قد بينا فيما تقدم ان التكليف تفضل من الله تعالى وانه لا يجب عليه الاصلح في غير الالطاف وبطلانها
والوجه مسألة لا خلاف بين المشايخ في وجوب تبقية العبد عقيب اكمال العوض له وسياتي ان شا الله واما تبقيته
عقيب عصيانه فان كانت فيها لطف لغيره وجبت اتفاقا وان كان فيها مفسدة لغيره لم تجب اتفاقا
وان لم يكن فيها شي من ذلك فان علم انه لا يتوب لم تجب اتفاقا ايضا وان علم الله انه يتوب

فقد

فقد اختلف فيها فقال الشيخان م وعد البصري واخترام من علم الله انه
انه يتوب لو بقي يجوز ولا تجب تبقيته وقال الشيخ ع لا يجوز ذلك منه تعالى اذ هو كالاخلال باللطف
لان تبقيته قد صارت لطفا له فتجب عليه تعالى ولا يجوز له اخترامه كما تجب بالاتفاق لو كانت لطفا
لغيره كما تقدم اتفاقا وقال الشيخ ع وم انما يقبح اخترامه وتجب تبقيته لوجوب الاصلح عليه
بنا على قاعدته السابقة قلنا قد ثبت ان اصل التكليف تفضل منه تعالى وكلما كان اصله
تفضلا فامداده تفضل بحسبه فامداده مدة التكليف تفضل كاصله من غير فرق وما
قاله الشيخ ع من ان التبقية قد صارت لطفا فغير مسلم لانها نفس التكليف اذ ليس المراد بالتبقية
الا تجديد علوم العقل وما يصير به اهلا للطلب وزوال الالجا ونحو ذلك ومن حق اللطف ان
يكون امرا اخر منفصلا عن التكليف وداعيا اليه وما ذكره في [illegible] فقد ابطلناه من
وجوب الاصلح [illegible] واصحابه البغدادية فيمن علم الله انه ان ابقاه ازداد
خيرا وعملا صالحا او ان ازداد خيرا [illegible] او لم فعاجله فانهم يقولون بوجوب
تبقيته بنا على وجوب الاصلح وقد بينا فساده مسألة قال ص عبد الجبار واذا
استوى اللذة والالم في اللطف وكانت لطفية احدهما كلطفية الاخر من غير تفاضل
اصلا كانا كلاهما واجبين على الله تعالى على التخيير وبفعله احدهما يسقط وجوب الاخر
كالكفارات الثلاث وخصال [illegible] وقال ق وجاز منه سبحانه ابتدا فعل الالم الذي يصير عنه العبد على
اللذة التي تسد مسدها وقال الشيخ ق لا يجوز ابتدا الالم والحال هذه لان اللذة انفع للعبد لما
في الالم من الضرر العاجل قلنا الالم وان كان فيه ضرر فان العوض يجبره حتى يصير
كان لم يكن ولا نسلم وجوب الاصلح اذ انه غير الاصلح من وجوب الفعل وان سلمناه فلا نسلم
ان اللذة اصلح له لانا نشرط ان يوصل اليه من الاعواض ما لو خير بين اللذة والالم لاختار
الالم لمكان تلك الاعواض فالالم حينئذ هو الاصلح [illegible] لان تلك الاعواض
يمكن ايصالها ابتدا واللطفية التي فيها حاصلة في اللذة كما ذكره الامام عليه السلام نصره ه
لابي هاشم لانا نقول هذا يودي الى عدم صحة كون اللطفية في امرين ايهما كانا اذ يكون
اثبات احدهما بالايجاب عبثا لمثل ما ذكره هنا ولا يختص ذلك باللذة والالم كما هو ظاهر

بالتأمل ويوضحه ان الالم لما جبر بالعوض صار وجوده وعدمه على سواء وصار ابتداء
احدهما كابتداء احد المتساويين **مسئلة** لا خلاف بين الشيخين ان الالام
الدنيوية الحاصلة باقامة الحدود على المستحقين وعقابات الاستيصال الواقعة على الامم
السالفة كالخسف والغرق ونحوهما مستحقة وان ذلك كاف في وجه حسنها ولا يستحق
بها عوض اصلا ولا خلاف بينهما ايضا في ان الام البهائم والصبيان ونحوهم والالام
المومن الواقعة في الدنيا لطف من الله تعالى قطعا وانه لا بد فيها مع اللطفية من العوض
لمن نزلت به واختلفا في الالام النازلة بالفساق والكفار غير الحدود وعذاب الاستيصال
فقال الشيخ م وكل الم نزل بالفاسق والكافر في الدنيا لطف قطعا ولا بد فيه من العوض لهما
كما قلنا في المومن من غير فرق وقال الشيخ ع لا يقطع بذلك فيهما بل يجوز كونه عقوبة لهما
كالحدود وعذاب الاستيصال فيكون الاستحقاق كافيا في حسنه من غير لطفية ولا
عوض قلنا الدليل على ما اخترناه ما نعلمه من الفرق بين الالم النازل بالكافر والفاسق وبين
الحدود التي قاس عليها فان المعلوم وجوب الصبر عليهما وقبح الجزع منهما في الالم النازل
بهما وعكسهما وهو عدم وجوب الصبر وعدم قبح الجزع في الحدود اذ المعلوم انه
لا يجب على المحدود الصبر ويحسن منه الجزع كما هرب ماعز وقد اخذه مس الحجارة ولم
يقبح عليه الرسول صلعم في ذلك وهذا وجه فارق بين الالم والحدود فلا يصح قياس احدهما
على الاخر فان قيل لم وجب الصبر على الالم هل لكونه لطفا فالحد لطف ايضا عند ع فيلزم
ان يجب فيه الصبر ام وجب لما فيه تعظيم الله ومقابلته من العوض ومعلوم ان الصبر
على جلب النفع لا يجب قلنا وجوب الصبر فيه سمعي لا مجال للعقل فيه فوجه وجوبه
هو وجه وجوب غيره من سائر السمعيات ووجوبه معلوم من ضرورة الدين
مسئلة لا خلاف بين اصحابنا ان الحد لطف للمقيم له لانه واجب شرعي واما المحدود
فاتفقوا ايضا انه مستحق له لا عوض له في مقابلته واما كونه مع ذلك مصلحة له فقال
ع ومن الحد وان كان مستحقا لا عوض فيه فانه مصلحة للمحدود واختلفا في تلك المصلحة
ما هي فقال ع هي في الدين وهي كونه لطفا له زاجرا له عن فعل موجبه وقال م بل هي

في الدنيا فقط اذ شرع الحد للزجر عن ارتكاب موجبه فمن ترك الحد ومعاودة الذنب
لاجل ذلك فقط ومعلوم ان التارك للمعصية لاجله لا لاجل قبحها وامتثال النهي
عنها لا يستحق ثوابا وانما يستحق الثواب اذا تركها لقبحها وحينئذ لا يكون الحد لطفا لان
اللطف ما يدعو المكلف الى امتثال ما كلف به على ما تقدم والتارك للذنب مخافة الذم
او العقاب الاخروي او الدنيوي لا يعد ممتثلا ولا يستحق ثوابا والتحقيق في ذلك ان
من ترك معصية اتفق سقط عنه عقابه قطعا ولا يستحق ثوابا الا اذا تركه امتثالا
للنهي فقط او تركه ليستحق عليه الثواب وهو عالم انه لا يستحق الا مع قصد الامتثال (امتثال)
او [illegible] لانه يوجب الامتثال ومن فعل واجبا لم يستحق عليه ثوابا الا مع قصد الامتثال
ايضا او حصول الثواب بالشرط المتقدم واما سقوط عقاب تركه فان كان
واجبا عقليا فلا كلام في سقوطه وان كان شرعيا لم يسقط عنه عقاب تركه الى
حين يستحق بفعله ثوابا لم يصر فعله كلا فعل الا في حالة واحدة وهي حيث فعله لو
جوبه فقط من غير نظر الى الامتثال قال الامام عليلم فلا يستحق ثوابا في هذه الحالة ولكنه
يسقط عنه عقاب الترك قال ولا يبعد ان يستحق عوضا على المه حال الفعل ثم قال
الامام عليلم فلو اقامه على التائب زيادة في الزجر له عن معاودة الذنب وله
العوض على الله لعدم استحقاقه حينئذ فان قيل فهل يصح ان يتفق الشيخان حينئذ
في كونه لطفا للمحدود لعدم الاستحقاق كما اتفقا على وجوب العوض قلنا كونه لطفا
للمقيم مع العوض كاف في حسنه اذ لا يشترط في الالم كونه لطفا لمن نزل به **مسئلة**
اتفق الشيخان على وجوب تقدم فعل اللطف على الملطوف فيه لانه داع اليه والداعي يتقدم
المدعو اليه ثم اختلفا في حد ذلك التقدم فقال الشيخ م ويجوز تقدم فعل اللطف سواء
كان منا او من الله تعالى على فعل الملطوف فيه ولو باوقات كثيرة ما لم يصر بذلك
التقدم في حكم المنسي فان صار به في حكم المنسي لم يجز لانه يجب ايقاعه على ابلغ الوجوه
وقال الشيخ ع لا يجوز تقديم فعله باكثر من وقت واحد وهو وقت الداعي اليه لا
تعمل اللطفية الا به كما قدمناه اذ يكون بالتقدم اكثر منه في حكم المنسي في

في صحو داعيه الى الملطوف فيه معلوم ان اللطف من حقه ايقاعه من فاعله على ابلغ
الوجوه التي تمكن وقوعه عليها لان فيه ازاحة علة المكلف كما تقدم قلنا ان ادّعاها
ع لا نسلم ان تقدمه يضعف دواعيه ويصير كالمنسي بل قد يكون التقدم ادعى
للمكلف الى الملطوف فيه وذلك معلوم في الشاهد كمن علم من حاله وقد طلبت منه الحضور
الى الطعام انه اذا قدم دعاؤه الى ذلك الطعام بأوقات كثيرة كان اقرب الى الاجابة
وذلك لما فيه من الاعظام له بتقدم دعائه واذا ثبت ذلك في الشاهد لم يمتنع مثله
في الغائب وحينئذ لا نقطع بمصيره بتقدمه في حكم المنسي فحسب مراد اصحابنا
بقولهم ان من حق اللطف ايقاعه على ابلغ الوجوه هو ان اللطف اذا كان له وجهان في الوجود
مثلا وكانت اللطفية في احدهما اكثر منها في الآخر وجب ايقاعه على ما اللطفية اكثر والمراد
بكونها اكثر يفعل عنده من زيادات في الملطوف فيه او في صفاته التي يقع عليها ولوازمه
ما لا يفعله عند الوجه الآخر وتحقيقه ان الوجهين ان علم الله ان المكلف لا يفعل عند
شيء منهما لا يجب ايقاعه على واحد منهما وان علم انه يفعل عند احدهما فقط تعين
عليه وان علم انه يفعل عند كل واحد منهما ما يفعله عند الآخر من غير تفاوت ولا
في زيادة فعل ولا صفة وجب على التخيير وكذا لو كان احدهما ادعى للمكلف مع تساو
بينهما فيما ذكرناه وان علم الزيادة عند احدهما لما ذكرناه من فعل او وصف تعين لانه
حينئذ ابلغ في اللطفية **مسألة** قال الشيخ من اللطف ما يكون فعل زيد مثلا
لطفا لعمرو يفعل عنده طاعة او يترك معصية فيهما وقال ع ولا يصح ذلك قلنا ردا
على ابي علي لا مانع من جواز كون فعل زيد داعيا لعمرو الى الحسن كما يكون كونه داعيا
له الى القبح بالاتفاق بل هو واقع ايضا وذلك كتعليم الوالد ولده محاسن الآداب
ومكارم الاخلاق فانه ربما كان داعيا له الى الامتثال وسلوك مناهج الخير بسببه
فلو قدرنا ان زيدا لم يفعل ذلك اللطف فقال اكثر الشيوخ انه لا يكلف عمرو والحالة هذه بالملطوف
فيه وقيل بل يكلف به ويصير شبيها بمن لا لطف له **مسألة** م ويكون تقدم اللطف
على التكليف بالملطوف فيه ما لم يصر في حكم المنسي كما تقدم وقال ع م لا يكون تقدمه

على التكليف

على التكليف اصلا ولا على فعل الملطوف فيه الا بوقت واحد كما تقدم قلنا لا مانع من كونه
مع تقدمه باقيا على اللطفية غير صائر في حكم المنسي كما مرّ في المسألة السابقة فتجب
ولا يحسن من الله تقدمه على الاجنبي فيه غرض احدثه من اللطفية او حيث كان مع التقدم ابلغ في اللطفية
والا كان عبثا **فرع** ع يجوز تقدمه فعله كما ذهب اليه م ولا يجب فعله حينئذ سوا
كانت اللطفية مع التقدم ابلغ او كانت حالته على سوى لان سبب وجوبه هو التكليف فقط
فلا يجب اللطف حتى حصل التكليف فلا يجب اللطف المتقدم على التكليف ولا المقارن له لعدم السبب
حينئذ لكن اذا فعل متقدما او مقارنا سقط وجوبه في المستقبل وصار بمثابة الواجب قبل
الوقت من حيث سقط بتقدمه وجوب فعله في الوقت **مسألة** ابو اسحاق على انه
لا يصح الزيادة ولا النقصان في التكاليف العقلية مطلقا ولا في الوجوب في القبح الشرعي
وقد تقدم ذكر ذلك واتفقا ايضا على صحة دخول الزيادة والنقصان في المندوب والمكروه
الشرعيه واختلفا في مشقة التكليف هل يصح من الله تعالى الزيادة فيها فقال م ذلك يصح منه
تعالى وجوبا وذلك نحو تمكين ابليس من يعلم انه يصل بسبب اغوائه له الى الطغيان وهو
يعلم انه لو لم يدعه لم يضل وكن ارادة الشهوة لمن يعلم انه لو لم يردها له لم يعص ونحو
ذلك وقال ع لا يجوز شيء من ذلك لا يكون تلك الزيادة مشقة للمكلف حينئذ فلا
يجوز فعلها قلنا تلك زيادة مشقة التكليف وهي جائزة وانما قلنا انها زائدة في المشقة
لان الافعال والتروك التي وقع التكليف بها على حالها وانما زادت مشقتها بعد ابليس
ومنازعة الشهوة لا يقال الشرع قد وجب مدافعة ابليس ومخالفة الشهوة ولم يكونا
واجبين فقد تزايد الوجوب الشرعي لانا نقول الواجب الشرعي كفعل الطاعة مثلا وجميع
ما لا يتم الا به هو شيء واحد قبل التمكين والشهوة وبعده وانما تزايد مشقة ذلك الواجب بتعدد مخالفة
يظهر حقيقته بالتامل واما قلنا يحسن تزايد مشقة التكليف لانه زيادة في التعريض
ليزداد المكلف الثواب فيكون حينئذ وصارت الزيادة في التكليف على الحد الذي ذكرناه
كابتدائه في كون كل منهما تعريضا لمنافع الثواب التي لا تنال الا به وبهذا يعلم بطلان
ما قاله ع من لزوم كون تلك الزيادة مفسدة لانه يلزم منه ان يكون ابتداء تكليف من يعلم انه يكفر

مفسدة ايضا لاستوائهما في كونهما تعريضا ان قيل اذا كانت العلة
في حسن هذه الزيادة التي يفعل المكلف بسببها كونها تعريضا الى الثواب الاكثر لزم حسن
سلب اللطف عن العبد اذا علم الله ان ثوابه مع سلبه الاكثر كما يقوله بعض من جوزه
لانه تعريض الى الثواب الاكثر كما في ما نحن فيه قلنا بينهما فرق حيث ان التكليف يحسن للتعريض كالابتداء به
بخلاف سلب اللطف فليس من جنس التكليف فافترقا وفي هذا الفرق نظر والذي يظهر في هذه
المسألة انه تعالى انما يحسن من الله بزيادة المشقة فيما كلفناه لعلمه بانها شرط
في لطفه ذلك الذي كلفناه وعلى هذا فيكون تلك الزيادة واجبة عليه تعالى لانه
لا يجب علينا شرعي لمجرد الثواب مسألة قال م ص ومن كان لطفه الذي
يفعل عنده الطاعة ويترك المعصية هو في فعل من افعال الله القبيح كبعثة كاذب
او فعل مفسدة لا في المكلفين فانه لا يكلف بذلك الفعل الملطوف فيه كما لو كان لطفه
في فعل حسن ولم يفعله وفي واجب فيهم وهو قد عرفتهما انه لا يوجب ذلك عدم جواز
تكليفه بل يجوز ان يكلف اذ هو في هذه الحالة كمن لا لطف له في معلوم الله اذ المستحيل
حكمه حكم المستحيل ذاتا في امتناع الوجود وقال ع يستحيل كون القبيح داعيا الى الحسن
ولا يصح ذلك اصلا قلنا في الادعاء في عدمه فوليه ذلك القبيح الذي علم الله لطف العبد به
مفقود لعدمه فاذا لم يفعل المكلف لم يزح العلة بمن لطفه في فعل من الله حسن فلا يكلف
ذلك العبد بالملطوف فيه الا اذا علم انه يفعل له ذلك لقبح اللطف وعدم فعله هنا
معلوم لانه قبيح فلا تكليف به اصلا ولا يصح جعله كمن لا لطف له في المعدوم واما ما ذكره ع
فغير مسلم ولا وجه للاحالة التي ذكرها اذ لا نعلم ضرورة ولا دليل عليها اذ لا مانع من
كون القبيح داعيا الى الحسن فبطل ما قاله **فصل في الالام** وما في حكمها وما يتعلق
بها من الاعواض وغيرها والالم هو المعنى المدرك بمحل الحياة فيه مع النفرة عنه والذي
في حكمه الغم وهو علم الواحد منا او ظنه او اعتقاده لنزول مخوف في المستقبل به او
بمن يحبه وانما قلنا ان الغم في حكم الالم لان العوض يستحق عليهما معا هذا لم اعلم ان
الالام ضرر عاجل وانما يحسن لوجوه حسنة حيث ان الالم لوجوه حسنها اصل

في صلاح وقد كفره كالدهرية فانهم قالوا لو كان للعالم صانع مختار لما صدرت
عنه هذه الالام الصادرة التي لا غرض فيها اصلا والثنوية فانهم جعلوا لها فاعلا
غير فاعل الخير لاعتقادهم كونها شرا محضا والتناسخية فانهم لما لم يروا ذلك من
العدل لحسنها اذ لم يكونوا يصححوا ذلك ان ارواح الاطفال والبهائم قد عصت في هياكل
غير هذه فعوقبت في هذه والبكرية لما لم يصح لهم ذلك التناسخ نفوا الم الاطفال
والبهائم اصلا وقالوا انها لا تدرك الالم البتة فهؤلاء كلهم قد ضلوا بسبب جهلهم
وجه حسنها منه تعالى فانشأ بعضهم للالم موثر غير موثر القبح وهم الدهرية حيث قالوا انه
بالطبع والثنوية حيث قالوا بالثاني ونفى بعضهم الم الطفل لاعتقادهم قبحه وهم البكرية
وبعضهم قال ان الاطفال والبهائم ارواحهم عصت في هياكل غير هذه فعوقبت في هذه
الهياكل وهم التناسخية وغير ذلك من الجهالات الواقعة بسبب جهل وجه حسنها
كقول المجبرة انه لا يقبح من الله تعالى قبيح فانه يفعل في ملكه ما شاء ولو وقع مثل ذلك منا
لقبح **مسألة** الالام اما منا او من الغير الباري سبحانه ولكل من الوجهين وجوه
حسن اما الاول فقد قالت المعتزلة ووجوه حسنها منا ثلاثة فقط وهي استحقاق كالعقوبة بانواع
الحدود او نفع زائد عليها مستقبلها كالاسفار لطلب الارباح او دفع ضرر حيث يكون ذلك الضرر
المدفوع اكثر من الالم واعظم منه وذلك كالفصد والحجامة وشرب الادوية الكريهة لرفع مضار
هي اعظم منها ويعلم حسن الالم منا بهذه الاوجه الثلاثة علما ضروريا فان قيل فقد يحسن منا
الالم لغير ذلك كايلامنا البهائم بذبحها واستعمالها مما ابيح لنا قلنا علمنا في حسن الالم
عقلا والام البهائم انما حسن شرعا فقط وايضا انها حسن من جهة الله حكما لاباحته لنا
فلا بد فيه من عوض لها واعتبار لنا وانما حكمنا بوجوب الاعتبار لان خلو النفرة لها
عن ذلك الالام لا يحسن لمجرد العوض لانه عبث ذكر ذلك الامام عليه السلام واما القسم الثاني
وهو وجه حسنها من الباري تعالى فوجهان اما استحقاق كالعقاب او العوض مع اعتبار
لسائر المكلفين ولا يحسن منه لمجرد العوض لانه يمكن ايصاله من دون الم فيكون الايلام
عبثا ولا لمجرد الاعتبار لانه لا يسوغ في البهائم والاطفال فيكون ايلامها للاعتبار غيرها

طلما لها فحكمنا حسنه انه لابد من مجموع الامرين العوض مع كونه ظلما والاعتبار
مع كونه عبثا كما ذكرناه وقال ح بن سليمن الصيمري بل يحسن منه تعالى للاعتبار فقط من
دون عوض وقال اصحاب اللطف وهم بشر بن المعتمر واصحابه بل يحسن منه تعالى للعوض فقط من
دون لطف كما مر انهم لا يوجبون اللطف على الله قلنا ردا عليهم الالم الواقع من الله تعالى
اما ان يكون بغير مكلف كالطفل ونحوه او بالمكلف وفي كل منهما لا يكفي الاعتبار اما الاول
فلان الاعتبار لا يتصور فيه وحسنه يكون ان الامه لاعتبار غيره من المكلفين فقط
ومعلوم ان ايلام الطفل لنفع غيره ظلم له لانه اضرار به عار عن نفع ودفع واستحقاق
وذلك لا يجوز على الله تعالى واما الثاني وهو المكلف فلا يكون حسنه فيه الاعتبار ايضا وذلك لان
الاعتبار الواقع بالالم في حق المكلف منفعته الثواب فقط اذ لا نفع غيره يمكن الاشارة
اليه ومعلوم ان الثواب هو في مقابلة الطاعة لا في مقابلة الالم … على الطاعة
ونحوه او عدمها وقلة وكثرة فتبقى جنبة الالم خالية عما يجبرها وذلك لان المشقة
المطلوب حسنه حينئذ حسنه بفعل الطاعة وقد انجبرت بالثواب وحسنة الالم وليس يجبرها
الا العوض فان لم يفعل لوجوبه بقيته حينئذ خالية عما يجبرها واما الاعتبار فليس
بنفع على الحقيقة بل منفعته الثواب وهو في مقابلة مشقة الطاعة كما ذكرنا تنبيه
قد يحسن منه تعالى الالم للاستحقاق مع اللطفية كالحدود عندنا والاستحقاق كاف في حسنه
الا انهما اذا كانا فيه فالحكم بعضهما كما تقدم من مسئلة قد عرف بما ذكرنا وجه
حسن الالم فكلما عري عنها فهو قبيح مفسدة وحسبه ان الالم لا يقبح لعينه بل لوقوعه
على وجه خلافا للثنوية فهو قبيح عندهم لمجرد كونه الما فكل الم قبيح ومن ثم جعلوا
له فاعلا غير فاعل الخير واما النظام فذهب مذهبهم وان قالوا ان الشيء لا يقبح لعينه لا
يجعلون كل الم قبيحا لنا قد بينا فيما سلف ان خلافهم يعود الى العبارة فقط لنا في الرد
على الثنوية انا نعلم ضرورة حسن شرب الدواء المؤلم لدفع المضرة العظيمة وحسن تحمل
السفر المؤلم للمنفعة ونحوها كالفصد والحجامة وتحمل مشقة الكسب بانواع الحرف
مسئلة والالم من الاحكام المشتركة بين العدلية على تعالى وبيننا لحد ونبه قد يكون

من فعلنا

من فعلنا كالالام العارضة بالضرب والرمي مثلا وقد يكون من فعله تعالى كالامراض والاحراق
ونحو ذلك وقالت الطبائعية بل جميع الالام حادثة بالطبع الذي هو خواص الحرارة والامزجة
وقالت المنجمة بل تحدث بالنجوم قلنا ردا عليهم الجميع من المعلوم ان الالم حادث مع
الحيوان والالم لا يكون … ولا بد له من … فلا بد له من محدث ولا بد ان يكون ذلك المحدث
قادرا لما مر وايضا فحدث العالم واثبات كونه قادرا امر عرف في مسئلة قال
المعتزلة لو خلا الالام التي من جهة الله تعالى عن العوض والاعتبار والاستحقاق لقبح
منه تعالى اذ هي حينئذ مضرة خالصة وظلم ظاهر خلافا للمجبرة … ساعد الله
لا يقبح منه قبيح قلنا لهم انما يتم على اصلهم الفاسد وهو ان القبح ليس لوقوع الفعل على وجه
بل للنهي فلا يقبح منه قبيح لعدم النهي وقد بينا بطلانه في موضعه من كتاب العدل تنبيه
لا يقال ان الحكم يقبح على تقدير خلوه من العوض ينافي ما تقدم لان ظاهره من انه انما يقبح
الاخلاء عن العوض فقط لا الالم الثاني ولانا نقول كلامنا هنا على تقدير عدم اشتماله
لوجوب العوض وانما ايجابنا له في نفس الامر وهناك على تقدير عدم فعله فقط على تقدير عدم
وجوبه فافترقا مسئلة قال م ولا يحسن الالم من الله سبحانه لمجرد النفع وهو
العوض فقط ولو صرح بالعوض لكان اولى لان المجموع العوض والاعتبار نفع مع انه يحسن
الالم له قطعا لكن لا يحسن منه لمجرد دفع الضرر كما يحسن منا لمجرد النفع ودفع
الضرر كما تقدم وقال ع واصحاب اللطف يحسن منه لاحدهما فقط كما يحسن منا قلنا
انما يحسن منا لانه لا يمكننا الابتداء بذلك النفع والدفع وهو يمكن التفضل بالابتداء بهما ففعله
ذلك الالم عبث لا يجوز من الحكيم تعالى ولعل … على بناء على … احد قوليه في دوام العوض
فيكون له بذلك صفة لا يحسن لاجلها الابتداء بمثله مسئلة والالم منه تعالى لمجرد
دفع الضرر مع الاعتبار وظاهر تعليلهم انه لا مانع منه اذا كان المدفوع به دون
المدفوع وكان المؤلم بحسب الدفع بذلك الالم والاوجب على الله العوض الزائد على ذلك
مسئلة قال اكثر الامة ان الطفل والبهائم تألم بالالام التي من جهته تعالى كما انها تألم
بالامنا اتفاقا وقالت البكرية انها لا تألم بما يفعلها من جهة الله تعالى ساعا انه لا يحسن

فيه الالم لا مستحق وهو غير مستحقه قلنا بالمهم بالامراض ونحوها من جهة الله تعالى
من شواهد احوالهم ضرورة فالقول بعدمه انكار للضرورة ولا يحتاج ابطاله الى دليل
مسئلة ويحسن الالم منا ومنه تعالى وان لم يستحقه خلافا للتناسخية فزعموا انه لا يحسن الا
مستحقا ومن ثم حكموا بان ايلام الاطفال والبهائم عقوبة على ما كان منهم في هيكل غير هذا معوقب بما يلحق
بهيما من الالام في هذه الهياكل لنا والاحتجاج عليهم انا نعلم ضرورة حسن شرب الدوا
ونحوه كالاسفار الشاقة والحرف المتعبة من غير استحقاق في شي منها ولا يطرد ما ذكروه
من عصيان الارواح في هياكل اخر كما زعموا والا لحسن ما يشبه الطفل والبهيمة عند
المهما لان ذلك الالم عقوبة لهما على عصيانهما واستحقاق الذم لا ذم لا استحقاق
العقاب لاتحاد موجبهما وهو العصيان مسئلة اتفق الشيخان على انه يحسن
عقلا تحمل غير المكلف المشقة لدفع الضرر عنه كالبخيل له بالنار والصبي عن الجرح
المفسد ونحو ذلك واختلفا في تحمله المشقة لنفعه فقال م ويحسن تحمل المشقة عن المكلف
لنفعه عقلا كالبهائم نركبها لنسقيها ونحمل عليها علفها ونحو ذلك وقال الشيخ ع لا يحسن
منه ذلك عقلا بل سمعا فقط قال لان الاحيا مختلفين في احتمال القبيح من المشقة لقدر من المنفعة
ولانا لا نعلم هل تلك المشقة التي اولناها بها دون التذاذها بتلك المنافع ام فوقها ام مساو
لها قلنا في الرد عليه لسنا نحمد ذلك عقلا الا فيما علم ان مشقته دون منفعته مما علم
احدنا ذلك جاز له تحملها ذلك الشاق وصار ذلك كتحمله المشقة لنفسه فانه يحسن
اذا كان تلك المشقة دون ذلك النفع وايضا كما يحسن تحملها المشقة لدفع الضرر اتفاقا
مع اشتراط ان يكون المدفوع به دون المدفوع تنبيه من شاهد بهيمة غير ماكول
اللحم يجود بنفسها معالجة لسكرات الموت فليس له ان يعجل موتها بذبحها لتتخلص مما هي فيه الا اذا
علم ان الم الذبح دون ذلك الالم المدفوع بالذبح وقد جد الامام عليلم في ذكره ولم يذكر في الشرح
مسئلة واما تحميل المكلف فكلفه اخر المشقة لدفع الضرر عنه فقد نقل الاتفاق بين
الشيخين واما لجلب النفع فاجازه ابو هاشم بمن يعرف به ندرة مال الامام ولم يذكر عنها الا
محبة البدعة فانه يحسن اكراهه على القيام لها وقال ابو علي لا يحسن ذلك عقلا لجواز ان يكون

ذكر الجهل

ذلك الرجل لذة الدعة اكثر من لذة ذلك المال مسئلة قال م ووجه حسن فعل الضرر
من احدنا بنفسه او بغيره حيث كان غير مستحق ظن حصول النفع او الدفع للضرر
ولا يشترط العلم اذ لا يشترط العلم في العاقل وهذا معلوم ضرورة في ايلام احدنا نفسه وبالقياس في غيره
وقيل بل وجه حسنه هو السرور الحاصل عند ذلك الظن والظن لمجرده هو العلة في
الحسن لا مجرد الظن لانه غير مشتهى لذاته والسرور هو نفع عاجل فجعله علة اوجز علله
اولا من المقالة اصلا ومن ثم قلنا في الرد عليه السرور هو لاجل الظن المتعلق
بحصول نفع او دفع ضرر في المستقبل كما سيأتي في اللطيف ان شاء الله وليس لمعنى زائد على ذلك فليس
وجه حسن الضرر امرا اخر غير الظن الذي هو السرور بعينه والتعليل باحدهما هو عين التعليل
بالاخر وحاصله تسليم ان السرور هو العلة لكن لا نسلم انه امر اخر غير الظن مسئلة
قال ع ولا يخرج الضرر عن كونه ضررا باتباعه لنفع او دفع ضرر او استحقاق فما يخرج عن
كونه قبيحا فقط وقال م بل يخرج عن كونه ضررا كما يخرج عن كونه قبيحا قلنا لا نسلم خروجه
عن كونه ضررا بل انما يخرج عن القبح فقط اذ هو بالحد ولا اشكال في ان التالم ضرر كما يسمى بذلك
ويوصف به على اي وجه وقع سواء وقع على الحد بتلك الاوصاف ام لا قال الامام عليلم قلت والاقرب في
هذه المسئلة انها لفظية والخلاف انما هو في الحد بتلك الاوصاف محوج لتسميته ضررا او ليس
لذلك ثمرة تستفاد منه فصل في العوض وهو النفع المستحق لا على وجه الاجلال
والتعظيم قال ه جميعا وكل الم غير مستحق تحمل بفعله كالامراض ونحوها او امره ايجابا كالهدي
او ندبا كالاضحية وشرب الدوا الكريه والفصد والقصد لدفع المضار ونحوها او اباحته كذبح
البهائم والانتفاع بها الاسقاع الذي ابيح لنا فانه العوض عليه لان الالم في الحكم كانه منه والا
معا فاعله حقيقة كضرر الغير عدوانا او حكما كمن القى صبيا في النار فالملقى هو المولم
حكما فالعوض عليه فان قيل شرب الدوا لزيادة النفع ما اباحه الله فهل يجب عليه عوض
قلنا اما من الاباحة حيث كان الالم غير محفوف بالنفع الحاصل بسببه فانما يكون ذلك حيث
كان النفع فاعله غير من تولاه الضرر كذبح البهائم لا حيث اختار السفر الشاق
لطلب الربح وشرب الدوا لزيادة النفع بنفسه والعوض على الالم في جميع ما ذكرناه

فمما كان سببه من الله فالعوض عليه كالغم لموت الولد والتضييق في الرزق
وتسيير الخلقة وكذا ما كان بالحاجة كالحاصل بحكم الحاكم وقد طلبه الخصم وشهادة
الشهود وقد طلب منهم الشهادة ونحو ذلك وكذا اباحته على اعلام رجل الاخبار بموت ولده
او ذهاب ماله ونحو ذلك لا اذا اخبره بان زيدا قتل ولده او اخذ ماله عبثا فالعوض
على زيد لانه كانه المخبر وان كان الله هو المخبر المبيح للخبر وهكذا كل غم سببه منا
فالعوض علينا حيث كنا متعدين في ذلك السبب تنبيه اخر قال اعلم
انا اذا خلينا بكونه ليس احمل من غيره ولا شي له الا اذا كان منقوص الخلقة وكذا الواعظ بكونه ليس
ملكا فان اعمى المراه لكونها السبب رجلا يحمل تنبيه اخر فلو ذهب ولده او ماله
فلم يعلم حتى مات قال الحاكم فلا يستحق عوضا لعدم ما يوجبه من الم او غم مسئلة قال
ص وغيره من اصحابنا ولا يجوز ان يمكن الله تعالى حيوانا من ايلام غيره الا حيث يعلم من حال ذلك الحيوان
ان الله يوفي الاخرة وله من العوض ما يوفي ذلك الغير والا منعه عنه وقبح منه تمكينه منه لانه
حسن
وجه التخلية كونها لطفا وما وقع فيها من الوجه حسنة بالعوض والا كانت قبيحة وقال
م بل يحسن تمكينه ويكون الذي يتوفى عنه هو الله تعالى يزيد لك القدر الذي كان على المولم وتلك التخلية
حسنة على كل حال اذ لا يصح عدم امكان التعويض من الظالم في المستقبل وجها في قبحها الا ان الشي
لا يقبح لما بعده على ما تقدم قلنا رد على ابي هاشم ذلك القدر الذي يوفي الله به على الظالم تفضل
منه وليس بانصاف لا عرفا ولا عقلا اما العرف فظاهر فان الحكم لو تخاصم اليه ظالم ومظلوم فدفع
من ماله للمظلوم عن الظالم من غيره ان ياخذ من الظالم شيئا ولا يبرئه صرح احد انه تعدى متفضلا
على الظالم لا منتصفا منه واما عقلا فلان الانتصاف انما هو للمجازاة فلا بد ان يصل الى الظالم
نظير ما فعل بالمظلوم وهو فوت نفع عليه لان مخرج الاضرار به من دون ان يوجد من نفعه
لاجل المظلوم شيئا ولابي هاشم ان يقول تمكينه من ذلك مع علمه بعدم التمكن من
الانتصاف من الظالم يصير الالم كانه منه وهذا يوجب ان يكون العوض في هذه الحال عليه لا كونه
متفضلا منه ولا بد فيه ايضا من اعتبار كثافة الالام الحاصلة منه تعالى مسئلة اذا
الم احدنا غيره ظلما فقد وجب عليه حقان احدهما لله تعالى وهو العقاب والاخر

للمظلوم

للمظلوم وهو العوض وهو في مقابلة الالم فالاول يمكن اسقاطه بالتوبة والثاني لا يمكن الا
بايصاله ومن ثم قالت الهاشمية من المعتزلة ويجب على الله ان يستوفي للمظلوم من عوض المظلوم
التائب الظالم وقال ق بل يعفي الله عنه لان التوبة صيرت الفعل كان لم يكن فيبطل كلما تفرع عليه قلنا
ذلك باطل من وجهين احدهما ان ذلك تفضل من الله تعالى لا انصاف كما تقدم في الرد على ابي هاشم في
المسئلة السابقة وثانيهما ان لذلك الالم جنبتين كونه معصية وكونه جناية على الغير فالتوبة اسقطته
من الجهة الاولى فقط والعوض انما هو في مقابلة الجهة الثانية ولم يسقط بالتوبة وصار العوض
كالارش في الشاهد فكما ان الارش في مقابلة الجناية لا في مقابلة المعصية كذلك العوض
وكما ان الارش لا يسقط بالتوبة لا يسقط العوض بها ايضا مسئلة قال اكثر المعتزلة ويجوز
من الله تعالى ان يمكن الحي من ظلم الغير بانواع الالام والغموم وان لم يكن له من العوض وقت ذلك الفعل الذي
هو عين الظلم ما يقابل ذلك الفعل ويوبه وانما يجوز ذلك من الله تعالى اذا علم من حال ذلك الظالم انه
سيحصل له في المستقبل من الاعواض ما يوفي المظلوم حتى انه لا يتوفى العوض الا والانتصاف منه
ممكن ولا بد في هذا التمكين مع ذلك من كونه لطفا او تعريضا كما تقدم والا لكان فعله عبثا وقال
الموسوي وهو الشريف المرتضى من سادة الامامية بل يشترط في حسن التمكين ان يكون ذلك الظالم
مستحقا في الحال الذي ظلم فيه من الاعواض ما يفي للمظلوم والا قبح التمكين حينئذ قلنا في الرد عليه
ليس المعتبر في حسن التمكين الا امكان الانتصاف والانتصاف لا وقت الفعل فاذا علم الله انه
يوافي الاخرة وله من العوض ما يوفي منه التمكين في الحال كما قلنا مسئلة قال
هشم ولا يجب دوام العوض بل يجوز انقطاعه فلم يفارق التفضل الا بكونه مستحقا فقط وذلك
لان العوض كالارش المستحق بالجنايات في الشاهد فكما لا يجب دوامها لا يجب دوامه وقال
لـح وهو القديم منهما وجماعة من المعتزلة كالصاحب الكافي وبعض البغدادية انه يجب
دوام العوض قلنا الدليل على عدم وجوب دوامه انه لو لم يحسن من الله تعالى الالم الا للعوض
الدائم لما حسن منا ايضا الا لذلك ولو كان كذلك اذا لما حسن منا تحمل المشقة بالا
سفار وانواع الحرف لقدر من العوض اي قدر كان لانه وان تناهى في العظم والكثرة فهو
غير دائم والمعلوم انه يحسن منا تحملها للمنافع المنقطعة فكذا الحال في كل الم لان وجوه

الحسن والقبح لا يختلفوا اصلا وهذه احوع على المسله التى فرغنا الان منها والخلاف فيه فرع على الخلاف
فيها فقال م اذا كان العوض عندنا دائم كما قلناه فلا تتزايد ذلك العوض ساعة ساعة كما يتزايد
الثواب ساعة لان الواجب فيه هو امر مخصوص معلومة لاجل والثواب فان المستحق منه لا
نهاية له فاذا تأخر لزم اتصال ثواب بكل المدة التى تأخر فيها كما اسبانى فى موضعه ان شاء الله
وقال ع بل يلزم زيادته كالثواب لانهما جاءات جميعا وتزايد الثواب انما كان لدوامه فلزم مثله
فى العوض لدوامه عنده قلنا هذا ابتاع دوامه ونحن لا نسلمه كما قد مر على ما تقدم فى المسئله
السابعه مسئله قال م ولا يحبط العوض بالعقاب حسب يحبط الثواب فى وقال ع بل يحبط
قلنا انما يثبت احباط العقاب للثواب للتنافى بينهما ومعلوم ان العوض لا يتنافى بنفسه ولا العقاب
ولا يخطه لانه يصح ان يجمع استحقاقهما فى وقت واحد لعدم التنافى من صفتهما بخلاف الثواب
فانه مناف للعقاب فى صفته فان الثواب على جهة التعظيم والعقاب على جهة الاهانة وهو يستحيل
اجتماعهما فوجب القول بالاحباط نسبه الظاهر ان قول ع فى هذه المسئله فرع على قوله
فى المسئله السابعه وهو دوام العوض لانه يستحيل اجتماع النفع والضر الخالص من غير احباط ولاه
تكفير فان قيل هل يجوز ان يحبط تكفير العوض للعقاب كما قال بالاحباط والا فما الفارق قلت
الاحباط والتكفير عنده هو ان يسقط الاقل بالاكثر ولا يسقط من الاكثر شى فاذا كان العقاب
اكثر من الثواب احبط الثواب واحبط العوض بتعاله واذا كان الثواب اكثر سقط العقاب
بكفر الثواب له ولا حبط للعوض فى هذا التكفير فان قيل يصح عندهم ان يوصل الله العوض الى
المعاقب فى النار ولا يكون يمكن ذلك وهو باق على اصله فى كونه نفعا فقد صار العقاب
محبطا للعوض قلنا الاحباط والتكفير عنده هو ان يسقط بعد الاقل من الاكثر دائما وهو غير
حاصل بما نحن فيه بل انما خص من عقابه بعد عوضه على وجه لا يعلم به فى اوقات مخصوصه ثم يعود
العقاب كاملا دائما مسئله قال الاكثر من المعتزله ولا يسقط العوض بالابراء الصادر
من مستحقه وقال ابو الحسين البصرى بل يسقط به لانه كالارش وهو يسقط اتفاقا وكل العوض
قلنا صاحب عالم بكميته ولا اليه استيفاوه بل الى الله تعالى فهذا ليس اليه اسقاطه وصار صاحبه
بالنسبه اليه كالصبى بالنسبه الى ماله فكما ليس الى الصبى استيفاوه ماله ولا اسقاطه فكذا

من له العوض

من له العوض جلا ان قياس ابى الحسين على الارش قوى واما قول ابى عبد الله متجها فى هذه المسئله
ان صاحب العوض لو عرف قدر ما يستحق من نفسه فابراه عنه كالابراء للمعروف فلا يصح تعقب بطرح الكلام
علينا بان العوض المستحق على الواحد فى الشاهد ليس ما يختار عنده الا بمثل العدل المطلوب له كالارش
والابراء منه كالابراء من الارش مسئله ولا يقع الاسقاط بين المستحقين بالثواب
والعقاب عندنا بل بالاعواض وقالت المجبره لما نفت الاعواض بل يقع التناصف بالثواب والعقاب
فيعطى المظلوم من ثواب الظالم وان لم يكن له ثواب طرح عليه من عقاب المظلوم وان لم يكن له عقاب
زيد فى عقاب الظالم والدليل على ما ذهبنا اليه ان الانتصاف بغير الاعواض قبيح اذ لو انتصف الله
من المظلوم بالثواب الذى يستحقه الظالم لعظم من لا يستحق التعظيم لانه قد يكون ذلك المظلوم ممن
لا يستحق ثوابا ولا عقابا كالصبيان والبهائم وهو قبيح كما تقدم الان المجبره فى هذه المسئله بنوا
على نفى التقبيح العقلى وقد تقدم الكلام فيه مسئله قال الاكثر ويعيد البهائم لتعويضها
حتما وجوبا على الله لان تعويضها واجب وهو لا يتم الا بالبعث بعد موتها قال م لا نقطع بوجوب
بعثها لانه يجوز ان يعوض فى الدنيا فلا يعاد حسبما له لعدم الموجب للاعادة من اجل الاكثر
فى حكمها بعد الاعادة فقال م انها تحشر ثم يتوفاه الله عليها عوضها ثم يبطل بعد ذلك اما
بمصيرها ترابا كما ذكره بعض المفسرين فى قوله تعالى ويقول الكافر يا ليتنى كنت ترابا وبغير ذلك
وقال ع بل يعوض ويدوم عوضها ساعتى على القول بدوام العوض وقال بعضهم يجوز ان يدخل الله
النار منها ما كان مؤذيا مع عوضه امنه كالحيات والسباع مع كونها متلذذة بذلك ويدخل
منها الجنة ما كان حسن الصوره محبوب النظر قلنا فى الرد عليهم الجميع المقطوع به هو
الاعادة لمن له عوض للدليل السابق دون من مات ولا عوض له ويكون مونه معاقبته
من دون الم فانا لا نقطع بوجوب اعادته وان كان قد ورد فى السمع ما يدل على اعادة جميع
الحيوانات نحو قوله ثم الى ربهم يحشرون واما كيفية التعويض وحالتها بعد استيفاء
اعواضها فانما نعلم بالسمع اذ لا مجال للعقل فيه ولا يمتنع ان يديم الله النعم عليها بدوام
الجنة والنار مسئله وجوب انتصاف البهائم من الظالم المكلف معلوم عقلا ومتفق
عليه بين المعتزلة كما تقدم واما غيرهم فقال الاكثر وكذلك ينتصف من غير المكلفين

نحو البهايم والاطفال في السباع والطير حتما ووجوبا عليه تعالى لان التخليه مستلزمه لذلك والا لقبحت تلك التخليه ولم يحسن منه تعالى ان يمكن العوى منها من الضعيف وفي ذلك التناصف هو بان ياخذ للمظلوم من عوض الظالم وقال في لا يجب على الله ذلك لان الحسن لان التناصف باخذ العوض نوع من الغضاب وهو لا يسمى عقابا قال الامام عليه السلم قلت والاقرب عندي في ذلك العوض الذي يستحقه غير المكلفين بجنايه بعضهم على بعض انه على الله تعالى كما ذهب اليه ابو الحسن البصري ومحمود بن الملاحمي والامام يحيى حمزه لانه قد ثبت وجوب العوض عليه تعالى حيث الالم كان باخته فكذا هنا اذ عكسه تعالى النعمة من بعض مع عدم العقل الزاجر عن الايلام مع التمكن بدليل انه لا يكرهه ولا يريده كالمباح

مسئله قال الامام عليه السلم ولا بد في هذه الالام الصادرة من البهايم ونحوها من لطفيه والا لم يحسن منه تعالى خلق النفره منها ونهيه ابعلم ان كل الم غير مستحق سواء كان من الله او من غير المكلف او من المكلف ولا بد فيه من اللطفيه مع العوض اما من فاعله او من غيره كما مر تفصيله في اثنا المسايل المتقدمه وقد يقال ربما كان وجه حسن النفره كونها من تمام التكليف فلا يجب كونها لطفا

فصل في الكلام على مسايل متفرقه لا تختص بباب دون باب مسئله اتفق المعتزله والاماميه على ان التكليف ضربان عقلي وسمعي وعلى انه لا يصح انفراد السمعي عن العقلي واما اختلفوا في العكس فقالت له وكذلك يصح ايضا انفراد التكليف العقلي من السمعي فيجوز ان تكون في المكلفين من الامم السابقه من لم يخاطب بشريعه فقال انما كلف بالتكاليف العقليه وكذا في هذه الامه بان يكمل عقله قبل البلوغ الشرعي وقبل اما في هذه الامه فلا يقع ذلك وان كان يصح اذ قد جعل الله البلوغ علامه للتكاليف كلها فيقطع بان كمال العقل انما حصل عنده وقط لا قبله للاجماع على ان اولاد عبده الاوثان مثلا احكامهم قبل البلوغ حكم ابايهم مطلقا فلو جوزنا كمال عقولهم قبل البلوغ لجاز كونهم حينيذ مسلمين وقالت الاماميه لا يصح افتراق التكليفين العقلي والسمعي اصلا بنا على ان جميع التكاليف مستمده من الامام المعصوم كلها عقليها وسمعيها اما السمعيه فظاهر واما العقليه فلان ادراك العقول مستمده من تنويره العايض من النور الالاهي كما هو معروف من مذهبهم قلنا الدليل على صحه ما ذهبنا اليه ان التكاليف الشرعيه كلها

مصالح في العقليه اما الواجبات فلانها الطاف واما القبايح فمفاسد واما ما سواهما فمسهلان لما سواهما واذا كان وجه التكليف بها كونها مصالح والعلوم انه يمكن ان يكون من الناس من يعلم الله انه لا الطف له الا المعرفه واما هي وهي لطف لكل مكلف قطعا ويعلم انه لا مفسده في حق ذلك المكلف فيكون تكليفه حينيذ بالعقليات فقط ووقوع ذلك الان اما اتصاف الصبي قبل البلوغ وما ذكره من المانع ضعيف اذ كون حكمهم حكم ابايهم امر شرعي يصح التعبد به ولو كانوا من اهل الثواب في نفس الامر ولهم في ذلك عوض من الله تعالى

مسئله اتفق الناس على صحه خلو القديم تعالى من الاخذ والترك والاخذ هو الفعل الذي باشره الفاعل في الحال والترك هو ضد ذلك الفعل وربما سمي تركا او متروك واختلفوا بعد ذلك في الواحد منا فقال ابو هاشم واكثر المعتزله وكذلك يجوز خلو العبد ايضا من الاخذ والترك وقال ع و ق وجميع المجبره لا يصح خلوه عنهما لكن قال ابو ع لانه قد يخلو منهما اما القشر كما اطبق عليه وفي تنوره واما من غير مانع فلا وغيره لم يفصل قلنا في الرد عليهم اذا لم يصح خلو العبد عنهما لزم لزوم ذلك في كل قادر فيلزم في الباري تعالى ان لا يخلو منهما اذ صحه الفعل حكم يرجع الى القادر به لا الى القدره والقادريه ثابته للقديم تعالى فتثبت صحه الفعل على الحد الذي ثبت في الشاهد فاذا لم يصح الخلو منهما في الشاهد لم يصح في القديم وايضا نحن نعلم وقوع الخلو في الشاهد اذ المستلقي على قفاه بجميع جوارحه الساكن عن جميع الحركات خال عنهما غير فاعل لحركه ولا سكون واما ذلك السكون من فعل الله متولد عن الثقل كسكون ساير الجمادات فقد خلا عن الصدر وايضا فانا نجد اناه غير مريد لحركات اهل الصين مثلا ولا كاره لها واما الاعراض فليس بمعنى اذ لا حكم له نستدل به

مسئله في الدليل الاول نظر لان صحه قادريه القديم ليست كقادريه العبد في تعلقها واحكامها بدليل صحه ان يكون لها تعلقات كثيره مختلفه في الوقت الواحد بخلاف الشاهد

مسئله قال ابو هاشم والبصري وهو ان لا يفعل القادر ما هو قبيح منه جهه استحقاق ثواب ومدح وان لا يفعل ما هو واجب عليه جهه استحقاق عقاب وذم فمنشا الاستحقاق هو نفس النفي المجرد كالفعل للقبيح والواجب فانه منشا استحقاقهما اتفاقا

وقال المشايخ ع وق لا يصح ان يكون النفي جهة للاستحقاق اصلا لانه غير حاصل
بقدرة العبد ولان العبد لا يخلو عن الفعل اصلا فلا يكون ان يفعل قبيحا محضا الا هو فعل
الضد فوجه الاستحقاق اليه قلنا اما كون النفي غير تاثيره ولا تاثير فمسلم لكنه
واقف على اختياره فجرى ذلك مجرى التاثير واما كون العبد لا يخلو من فعل فهو مبني على اصل
فاسد وقد تقدم ابطاله وانما حسن ذم من اخل بالواجب معلوم ضرورة من غير نظر الى ما
فعل من ذلك الذي ترك الواجب فان من يعلم انه ترك واجبا تعمدا احسن مذمته وان لم يخطر
بالبال ما فعل في ذلك الوقت هل فعل شيئا ام لا فلولا ان النفي هو جهة الاستحقاق لما حسن ذمه لذلك
مسئلة من اصر على ترك واجب لم يتجدد استحقاق العقاب عليه في كل وقت حتى كانه فعل
في كل وقت قبيحا الا ان جهة الاستحقاق واحدة وهو اخلاله بذلك الواجب مسئلة
اخر من فعل فعلا منع الواجب من وقوعه هل يخل بواجب وفاعل القبيح وهل يستحق على
كل منهما ام على احدهما ذكر الشيخ ض في بعض كتبه انه يستحق على الفعل لا على النفي لا التعلق
به اولا اذا وجب وذكر في بعضها انه يستحق عقابا واحدا اعظمهما معا لانهما كالشيء الواحد
لاتحاد اصلهما وهو الاخلال بالواجب قال الحاكم وهذا الذي يختاره الشيوخ اسهل ولقائل
بانه يستحق عقابين معا مسئلة احترازا من فعل قبيحا كاخذ حق الغير وترك به
واجبا كالصلاة فلا مرية في انه يستحق عقابين لتماير المعصيتين بحيث يصح كون كل واحد
منهما كبيرة دون الاخرى وعكس ذلك [illegible] من فعل واجبا او مندوبا وترك به قبيحا
فانه يستحق ثوابين ايضا ويأتي على قول العجع وق انه لا يستحق في الاول الا عقابا وفي الاخرى
الا ثوابا وهو ظاهر لانه لا استحقاق الا على فعل ولم يفعل الا فعلا واحدا ايسر الله المهيمن

كتاب النبوات ومايتعلق بها من ذكر المعجز واحكامه وشرائطه
ونحو ذلك والنبوة والنبي يستعملان بالهمز وعدمه ويتعلق بذلك مسائل مفردة ان شاء الله تعالى
والنبي في الشرع هو البشر المتحمل للرسالة عن الله تعالى الى الخلق من غير واسطة بشر فالبشر الذي
في اول الحد اخرج الملائكة والذي في اخره اخرج العلماء مسئلة اتفق اكثر العقلاء
على ان بعثة الانبياء حسنة لا قبيحة وجائزة منه تعالى لا ممتنعة وقالت البراهمة انها

باء

قبيحة لا حسن اصلا اذ العقل كاف في ادراك القبح والحسن فيحسن ما يعلم به ولا يقبل ما خالفه
فانا نعلم بعقولنا ضرورة في قبل الانبياء قبح ذبح البهائم كما نعلم قبح الظلم وبعد ذلك من علوم
العقل فلو قبلنا من الانبياء الحكم بحسنه لكنا قد ابطلنا العقل الذي لا يصح دفعه ولانه
يجوز قبحه ولكنا نجوز ان ياتي بعض الانبياء بحسن الظلم والكذب وجميع القبائح العقلية
فيبطل العقل اصلا وهو محال قلنا لم يجعل الشرع مثبتا لما قد ادركه العقل كان في
العقل غنية عنه بل لمصالح لا يهتدي اليها العقل بعضها الطاف وبعضها مفسدة ومن المعلوم
انه يجوز ان يعرفنا الرسل ان الطافا في معاشنا تكون معلومة لله تعالى ولا يهتدي اليها العقول
فلم لا يكون تلك البعثة بعينها الطافا لنا ايضا واما ما ذكروه في ذبح البهائم فان العقل
لم يحكم بقبحه الا لانه راجع تحت ماهية الظلم الذي هو علة القبح وانما كان ظلما لتعريه عن
النفع والاستحقاق فلما اباحه الشرع علمنا انه قد ضمن لها عوضا يقابله فارتفع
عنه حقيقة الظلم فزال القبح لزوال علته وهذا غير مصادم للعقل وانما يكون مصادما
له لو شرع قبح الظلم اصلا الذي قضى به العقل وليس كذلك هنا مسئلة ولا يحسن البعثة
من الله تعالى الا حيث يحصل بها للمبعوث اليهم من العلم بالطاف ومصالح في الدين وهي التكاليف
الشرعية ما لولاها لما علم وقد تحسن ايضا اذا كان الذي يحصل بها يمكن حصوله بغيرها على سواء
فانهما لكونهما واحدا على التخيير ومتى حسنت منه تعالى وجبت عليه لاتحاد وجه الحسن
ووجه الوجوب فيها وهو كونها لطفا ومن لا يوجب اللطف على الله تعالى يقول انها تحسن ولا
تجب وقال الشيخ فانها تجوز منه لمجرد الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لان هذا كاف في
حسنها ويخرج لها عن كونها عبثا وان لم نعلم بها من المصالح اكثر مما قد علم بالعقل وهما
وقال ع انها تجوز منه تعالى لغير ذلك ايضا اما للزيادة في التكليف لتكثير الثواب من غير ان يعلم
بها ما لولاها لما علم او لاجل زيادة تنبيه للمكلفين وتحذير لهم وتاكيد ويكون ذلك
التاكيد وتلك الزيادة في التنبيه والتحذير اما لما قد سبق في العقول من التكاليف العقلية
او التكاليف الشرعية الثابتة لشريعة متقدمة من غير ان يكون قد انطمس شي من
احكام تلك الشريعة واحتج بان المقصود بالبعثة حصول اللطف للمكلفين وهو حاصل

باحد هذه الوجوه السابقة وذلك كما في حسنها بل في وجوبها ولنا في الاحتجاج على ما
ذكرتم من انه لابد من ان يكون مصلحة لا تهتدي اليها العقول لا يحسن من الله تعالى بعثة نبي لا
معجز يدل على صدقه وهذا متفق عليه ولا معنى الا وجوب النظر فيه عقلا لدفع ضرر والمعلوم
انه لا يجب النظر في ذلك المعجز الا مع تجويز من تركه فيكون النظر حينئذ دفعا للضرر الذي
هو الخوف الا لا وجه لوجوب النظر عندكم والمعلوم انه لا تجويز من ترك النظر الا مع تجويز
الجهل ببعض المصالح الدينية من مفسدة او لطف في التكاليف الشرعية فبذلك التجويز يحصل
الخوف فيجب النظر دفعا للضرر كما هو هي الطريقة في وجوب معرفة الله تعالى ولعالم ان يقولوا مجرد
التجويز كاف في التجويز كما ذكرتم فمن اين يجب انه لابد من وقوع ذلك المجوز فيجوز ان يبعث
بعض الانبيا الا لان يكون مصلحة بل لشيء مما ذكره ابو علي وجوب النظر في معجزته لتجويز ان يكون
مبعوثا لان يكون مصلحة فارغ وذلك كما في تعريف بعثة النبي نبي اخر لمجرد التاكيد والتقوية ه
واصحابنا يمنعون ذلك ويقولون لابد من ان يكون مصلحة اخرى لم يعلم من غيره مسئلة
ولا يجب على الله البعثة بل تحسن ايضا لا الا حيث هي لطف للمبعوث والمبعوث اليه سوا كان المبعوث
اليه واحدا او اكثر اما اشتراط كونها لطفا للمبعوث بعينه ولانها من تكاليفه الشرعية ه
وقد عرفوا انها جميعها الطاف في العقلية واما كونها لطفا للمبعوث اليهم فكذلك ايضا
ولانه لابد من العلم بمصلحة لا يعلم الا بها وتلك المصلحة من قبيل الالطاف وما توقف عليه اللطف
فهو من توابعه في اللطفية وقال في ترك كما يجب على الله تعالى البعثة لمصالح الدين يجب لمصالح الدنيا
ايضا وذكر كمعرفة اللغات والمعادن والصنايع والسموم والادوية والاغذية قلنا في الرد
عليه ذلك ساع وجوب الاصلح على الله دينيا كان او دنيويا وقد مر ابطاله مسئلة
والرسول الموحى من الله تعالى اما على لسان ملك بوحي ظاهر او بكلام حق يلقى في باطن بحقه
من قبيل الخاطر او بكلام يخلقه الله تعالى في جسم كالحصا والشجر ولابد للرسول ايضا من معجز
يدل على صدقه ولابد له ايضا من شريعة يأتي بها الى الناس مجددة لم يرسل بها نبي قبله او احيا
شريعة مدروسة قد اشتمل بها نبي قبله لكن قد اندرست والمحتث فلابد لك الشرع ه
المجدد وللمندرس او اكثر فان تعريف الالطاف يجب على الله تعالى قلت او كثرت ومن ثم قال

اصحابنا لو علم الله ان لبعض المكلفين لطفا في بعثة نبي يعرفه لطفا او مفسدة لوجب عليه
ذلك لكن بشرط ان تكون في تلك البعثة لذلك النبي لطفا كما تقدم ولما كان نبينا صلى الله عليه
واله خاتم الانبيا وجب على الله تعالى حفظ شريعته بحفظ القران واصول السنة لئلا يحتاج المكلف
الى نبي آخر او يرتفع التكليف قبل قيام الساعة واذا قد ثبت ان الرسول يشترط فيه حصول الثلاثة
الاوصاف المتقدمة فكذلك النبي وذلك لانه لا فرق بين الرسول والنبي في الشرع عند اكثر
المعتزلة بل معناهما واحد فهما مترادفان وقالت الحشوية بل انما يشترط اجتماع تلك الاوصاف
في الرسول دون النبي لانه غيره ولذلك قالوا انه يصح ان يكون الشخص نبيا من غير وحي ولا معجز
ولا شريعة لا مجددة ولا احيا مندرسة بل يكون له تنويرات والهام يعارف بها سائر
البشر قلنا اذا انبيا الله تعالى شتى والمعلوم انه لا دليل عليها الا المعجز لانه لابد من طريق الى
نبوته والى النبوة بعينه حينئذ فان قيل يصح ان يكون متنبئا الى نفسه فلا يحتاج الى شيء من الاوصاف
الثلاثة حينئذ قلنا هذا لا معنى له لان النبي هو الرسول والشخص لا يكون رسولا الى نفسه
ولذلك حكمنا انه لابد من مصلحة في النبوة للمبعوث والمبعوث اليه لما مر في المسئلة السابقة ه
وقد ذهب كثيرون الى الفرق بين الرسول والنبي منهم قاضي القضاة والزمخشري بان الرسول
من بعث بكتاب وشريعة لم تكن الى من قبله والنبي من بعث ليقرر شريعة جا بها غيره
او احيا مندرسة كاكثر انبيا اسرائيل بعد موسى فانهم مقررون لاحكام التوراة
ومجددون لمندرسها وحينئذ لا يلزم في كل نبي ان يكون له شرع جديد او احيا مندرسة بل
يجوز ان يكون مقررا للشرع السابق كما ذكره ع فيما تقدم واحتجوا بظاهر قوله تعالى وما
ارسلنا قبلك من رسول ولا نبي والعطف يقتضي التغاير وبقوله وقد سئل عن الانبيا فقال
مائة الف واربعة وعشرون الفا قيل وكم الرسل منهم فقال ثلاث مائة وثلاثة عشر وكذلك
يصح ان يعلم الله المصلحة في بعثة نبيين واكثر بمعجز واحد يظهر على يدي احدهما ويكون
هو مدعيا للنبوة صاحبه او مصدقا له في دعواه ويكون لهما كتاب واحد ه
وشريعة واحدة كما في موسى وهرون واولاد يعقوب وغيرهم وقد قوى الامام عليه السلام هذا
القول عكس ما ذكره السيد مانكديم في الشرح مسئلة والمعجز هو الفعل الدال

على صدق دعوى المدعي للنبوة ولا معجزة الا باربعة شروط وقد ذكرها في الكتاب الاول ان يكون من
فعل الله كاحياء الموتى وابراء الاكمه والابرص واما شق القمر ونحوه فالمعجز في الحقيقة هو اقتداره
على ذلك وهو من فعل الله تعالى والشرط الثاني ان يتعذر مثله منا على العادة او في جنسه وفي مقدار مخصوص
كالقرآن وقيل يشترط ان لا يدخل جنسه في مقدورنا ككقلب العصا حية قال بعض اليهود قلنا
يرد عليهم القصد بالمعجز الدلالة على صدق المدعي ويكفي في ذلك ان يتعذر مثله ونعرف انه من
فعل الله تعالى فيكون دالا على صدق المدعي لانه بمثابة التصديق له وتصديق الكاذب لا
يجوز من الحكيم والشرط الثالث انه لابد ان يقع عقيب الدعوى من النبي للنبوة والا لجوزناه وافقا
اتفاقا ولم يكن ان يدل على صدقه او لمن غيره لعدم الخصوصية والمراد بعقيب الدعوى الوقت
الذي يطلب منه ظهوره فيه ويتحدى به لان في عدم ظهوره حينئذ دلالة على كذبه وتكذيب
الصادق لا يجوز من الحكيم والشرط الرابع ذلك المعجز مع بقاء التكليف اذ لا يجوز ان يأتي خارقا
للعادة من جملة الحوادث الحادثة بعد ارتفاع التكليف كطلوع الشمس من المغرب وخروج
الدابة ونحو ذلك وهذا الرابع لا حاجة الى اشتراطه لان الكلام هو في المعجز الدال على صدق
المدعي للنبوة المستلزمة لبقاء التكليف بل لابد فيها من تكليف جديد على ما مر فاذا
اجتمعت في المعجز هذه الشرائط دل على صدق المدعي لان اظهاره والحال هذه تصديق له
وتصديق الكاذب قبيح مسألة فان اختل الشرط الثالث بان كان متقدما
على الدعوى فقد منعه هشيم و قال انه لا يجوز تقدمه على الدعوى كما تقدم وقال ق
بل يجوز لكن انما يكون تقدمه حينئذ ارهاصا اي توطئة وتمهيدا وان كان ذلك المعجز
مجرده لا يدل على صدق الدعوى الواقعة عقيبه بل لابد من معجز آخر قال ق وذلك
المعجز المتقدم كقصة الفيل وقصة الغمامة في حق نبينا صلى الله عليه وآله وسلم اما قصة
الفيل فهي المشار اليها في قوله الم تر كيف فعل ربك باصحاب الفيل الى آخر السورة وهي
مشهورة وكان عام مولده صلى الله عليه وآله فكانت من معجزاته واما قصة الغمامة فقد روي انه صلى الله عليه وآله
في بعض اسفاره مع عمه ابي طالب الى الشام ومرة اخرى في سفره [illegible] خديجة فكانت
الغمامة تظلله في هدير السموم في حر الهاجرة وتدور معه حيث دار صلى الله عليه

قلنا في الرد على ق المعلوم ان المعجز المتقدم على دعوى النبي للنبوة كما ذكر لم يتعلق به
دعواه البتة بل ذلك المعجز معه ومع غيره على سوى يكون اتفاقا كسائر الاتفاقات التي لا يقصد
بها التصديق ويختص دون غيره لعدم الخصوصية كما ذكرناه وايضا يلزم من تجويزناه
ظهور المعجز على غير نبي في الحال بل لنبي سيحدث في المستقبل ان جوزنا المعجز الواقع بعد الدعوى مجوزا
لنبي آخر مستأنف لا لمن ظهر على يديه لانه يصح ان يكون لكل واحد منهما فلا يقطع بكونه
لاحدهما دون الآخر واعلم ان هذا الرد انما يستقيم لو كان يجعل المعجز المتقدم على
الدعوى دالا على الصدق واما اذا لم يجعله كذلك بل يجعله ارهاصا وتوطئة فلا
بل انما يكون بعده معجز جديد من قبيل الدلالة الباعثة على التصديق في المستقبل وقولهم
معجزته المتعلقة بدعواه المطابقة لها وقد اجاب بعض اصحابنا عما ذكره ق من
قصة الفيل والغمامة بانهما كانا معجزين لنبي في ذلك الوقت قيل انه خالد بن سنان ولهذا
قال النبي صلى الله عليه وآله في ابنته وقد اتت اليه ان اباها نبي ضيعه قومه وقد استبعد ذلك
الامام عليه السلام هذا الحكم بتقدم المعجز واما تأخيره فلا خلاف في جوازه ولكن انما جوزنا
تأخيره ان اخبر به ولكن انما يقع مطابقا لخبره والا فلا يجوز وقوعه حينئذ لانه ان لم
يخبر به لم يتعلق به وان لم يكن مطابقا كان دالا على كذبه وكذا ذلك لا يجوز مسألة
قال هشيم و المعجز الخارق الدال على صدق المدعي للنبوة لا يجوز من الله تعالى اظهاره لغير نبي
اذ فيه حط لمرتبة الانبياء عليهم السلام وسقوط عصمتهم حيث لم يظهر عليهم الا ما ظهر على غيرهم ممن
ليس بنبي وقالت الامامية بل يجب اظهاره للائمة بناء على انهم كالانبياء في شرع الاحكام والعصمة
والوحي وسائر ابطال كلامهم وقال د بل يجوز ظهوره على افراد من الناس اولي صلاح وعلم وهم
حجة لله في كل زمان على اهله فيكون تلك المعجزة كرامة لهم وحجة على وجوب اتباعهم وان لم
يكونوا انبياء وقالت الملاحمية اصحاب محمود بن الملاحمي والحشوية بل يجوز من الله اظهاره للصالحين من سائر
الناس وهذا اولى من قول غيرهم اذ بعض هؤلاء المجوزين لاظهاره على غير نبي يسميه في هذه
الحال معجزة [illegible] لكل الصالح الذي ظهر على يديه عن الانسان مثلها وبعضهم يسميه كرامة لا
معجزا اذ المعجز في العرف قد صار لما دل على صدق المدعي للنبوة دون غيره وهذا اختلاف لفظي

وقالت الاشعرية يجوز اظهاره كما ذكره من قبلهم ويجوز ايضا للكفرة جميعا من لا يدعي الربوبية كعباد الاوثان ومن يدعي الربوبية كفرعون والنمرود ولا يجوز اظهاره لمن يدعي النبوة كاذبا لانه تصديق للكاذب وفي تجويزه هدم للشرائع وذلك نقص لا يجوز على الحكيم بخلاف من يدعي الربوبية كاذبا فان اظهار المعجز لا يصدقه لقيام البراهين العقلية على كذبه واما المدعي للنبوة فلا طريق الى صدقه او كذبه الا ظهور المعجز او عدمه فاظهاره عليه تصديق له قطعا قلنا رد على الاشعرية تجويزهم اظهاره على الكفار بناء على اصلهم الفاسد وهو نفي التقبيح العقلي والقول بانه لا يقبح من الله قبيح اصلا ويلزمهم تجويزهم على من يدعي النبوة كاذبا ايضا فلا وجه لمنعهم اياه والنقض المذكور ان لم يرجع به الى التقبيح العقلي فلا خفية له ثم قال الامام عليه السلم قلت اما ظهوره على الصالحين كما ذكرته الملاحمية فلا يمتنع عندي فيما يدخله بعض لبس كشفاء العليل واهلاك الظالم ونحو ذلك لا الخوارق الباهرة كفلق البحر وقلب العصا حية واحياء الموتى ونحوها فانه لا يجوز الا على الانبياء ولا يجوز اظهارها لغيرهم من الصالحين لما فيه من حط مرتبة الانبياء حيث لم يستند لو اعلى نبوتهم الا ما هو حاصل لغيرهم ممن ليس بنبي وهذا الذي قاله عليه السلم مخالف لما قاله الهاشمية لانه ما يدخله بعض لبس لا يصلح لكونه معجزة دلالة على النبوة اذ العلم بكونه خارقا مشروط وكونه دالا على الصدق وهم يقولون من ظهور المعجز البالغ على صدق النبي لم يلبس بنبي وذلك لا يكون الا خارقا قطعا فكان ما اجازه الامام عليه السلم متفقا عليه كما اشار اليه في شرحه فرع من ادعى النبوة كاذبا وادعى معجزة له يصدق بها صادقا فانه لا يجوز من الله تعالى اظهار ما يريده من المعجز اجماعا واختلفوا في جواز فعل نقيض ما اراده كحوان يدعي زيادة شيء فينقص فقالت الهشمية ولا يجوز من الله فعل نقيض ما اراده ذلك الكاذب وقال الملاحمية يجوز ذلك تكذيبا له اذ عدم فعل مراده كاف في ذلك فانه يعلم كذبه بعدم ظهور ما اراده ففعل نقيضه عبث فيقبح لا يجوز من الحكيم وقال بعض اصحابنا يجوز على الله فعل نقيض ما اراده ليكون ابلغ في تكذيبه كقصة مسيلمة عند اهل اليمامة فانه لما قيل ان الرسول صلعم تفل في بئر كان ماؤها مالحا فعذب ببركته صلعم فقال اصحاب مسيلمة له افعل

لنا في هذه البئر كما فعل محمد لاصحابه فتفق في بئر فغار ماؤها وانتن والهاشمية يقولون بصحة هذه الرواية لان بقاء البئر على حالها كاف في التكذيب قال الامام عليه السلم قلت ان كان فعل النقيض ادعى الى تكذيبه وجب على الله فعله لان ذلك مثابة اللطف وهو يجب ايقاعه على ابلغ الوجوه ولا يجب من الله تعالى فعله لانه عبث كما ذكره الهاشمية فان صحت قصة مسيلمة حملت على هذا مسئلة لما اشترك المعجز والشعبذة في ان يظهر كل واحد منهما يدعي التميز والفضيلة على من عداه ذكر اصحابنا بينهما فروقا والفرق بين المعجز والشعبذة بوجوه ثلاثة الاول انه يمكن في الشعبذة تعلمها والوصول الى فعلها لكل احد من الناس والمعجز بخلافه اذ لا يمكن احد من الناس تعلمه الثاني ان المعجز خارق للعادة والشعبذة من الامور المعتادة والثالث ان الشعبذة تفتقر غالبا الى الالات والادوات لو فقد شيء منها لم يوجد بخلاف المعجز ولا غير ذلك وقد اشار الامام عليه السلم الى جميع ما ذكرنا الوجه الاول بقوله ونحو ذلك وان كانت سائر الوجوه راجعة عند التحقيق الى الوجه الاول تنبيه الشعبذة ضربان احدهما التخييلات بانواع السحر حتى يتخيل الشيء على خلاف حقيقته كما قال تعالى سحروا اعين الناس وثانيهما بالاستخراج والاطلاع على خواص التراكيب كما روي عن بعض الفلاسفة انه صنع له حاجب كان يطرقهما من جبل الى جبل ونحو ذلك مما ينسب الى فرط الذكاء وخفة اليد فالضرب الثاني يفارق المعجز بما تقدم والاول بذلك وبكونه لا حقيقة له فاذا نسب عليه ادعى انه قادر بلا اشياء وبطل بخلاف المعجز مسئلة قال جمهور العدلية ولا يجوز الكبائر على الانبياء قبل البعثة ولا بعدها والمراد بالكبائر ما نص الشرع على كبرها وان كان منها ما هو صغيرة في حق الانبياء على ما سياتي ان شاء الله وقالت الحشوية بل جميع انواع الكبائر يجوز عليهم مطلقا قبل البعثة وبعدها وقيل يجوز عليهم الكبائر قبلها اي قبل البعثة لا بعدها وهذا قول الاشعرية واكثر فرق المجبرة وروي عن ابي الهذيل من المعتزلة قلنا رد عليهم جميعا الاقدام على الكبائر ينفر الناس عن القبول منه سواء اصدرت قبل البعثة او بعدها اما بعدها فظاهر واما قبلها فلعلمنا بانه لو كان رجل يتعاطى فعل المحرمات وارتكاب الكبائر ثم صار نبيا لنفر الناس عن ذلك وتعاظم امرهم باتباعه والاقتداء به فان النفوس تنفر عن الانقياد له ولا تقع موعظة ذلك الموقع الذي يكون ممن هو على خلاف صفته فان قيل

موجب التنفير هو علمنا بان نكاته الكبيره وهلا جاز ان عليه ستر الحسنات لا يطلع عليها
احد من الناس ولنا هذا التجويز بعينه موجب للتنفير عنه ومسقط لمرتبته ويكون ممتنعا
لم قالت المعتزله وكثير من فرق الحصره ولا يجوز على النبي الكبائر ايضا ولو قدر بانه صغيره وذلك
لانه لو جاز الكبائر عليه بعد البعثه لم يوثق به فيما يخبر به وذلك ظاهر ولو جاز عليه
قبل البعثه لكان منفرا على الجوما نعلم وقالت المعتزله وجوز الصغائر كلها على الانبيا قبل البعثه
وبعدها ما لم يصدر عن القول كسرقه الحبه والتطفيف في الكيل والافراط في المجون والهزل
او نكس واقعه في نفس الاذى كالكذب والكتمان وقالت الامامية لا يجوز على الانبيا شي
لا كبيره ولا صغيره ولنا ان دا علينا اذا لم يوجد المعصيه وانت في يما يوديه النبي
او السعر عن القول منه ولا مانع من جوازها عليه اذ لم يقم الدليل على امتناع شي من المعاصي عن
هذين النوعين وقد منعا هما كما تقدم سوى ما سواهما في الجواز لعدم الدليل المانع وانما
قد قال تعالى مخاطبا لنبينا صلعم ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تاخر وهذا الصريح بوقوع
الذنب منه صلى الله عليه وآله وكذا قول الله تعالى وعصى ادم ربه فغوى وكذا حكاية قول يونس
سبحانك اني كنت من الظالمين وغير ذلك فان قيل النبي لطف ومن حق اللطف ان يقع على ابلغ الوجوه
وكونه بحيث لا يجوز عليه معصيه فيه ادخل في اللطفيه فيجب كونه كذلك قلنا اذا علم
الله تعالى ان مصلحه قوم في بعثه رجل معين ولا ينتقص وجود كونه على ابلغ الوجوه بل ربما
علم الله تعالى عصمته من جميع المعاصي كيحيى بن زكريا صلعم وربما علم الله انه سيبتلون بشي
منها ككثير من الانبيا الا على القول بان العصمه ليسه من الله مخصوصه فان السوال لازم
فان قيل فلو علم الله ان مصلحه قوم في بعثه رجل معين قد ارتكب كبيره في زمانه فلا
ولا يقوم غيره مقامه في تلك المصلحه اكان يبعثه لهم ام لا قلنا هذا السوال
محال عندنا اصلا اذ لا يثبت المصلحه في فاعل كبيره اصلا لا نحاشها التنفير على ما ذكرناه
مسئله لم اختلفوا الذين جوزوا عليهم الصغاير وهم الجمهور في كيفيه صدورها
منهم فقال من جوز عليهم تلك الصغاير مع العمد منهم والعلم بالقبح وقال لا لا يجوز صدورها
منهم كذلك اي جراه وبعد الان ذلك منفر عنهم ايضا ويسقط منزلتهم بل انما يفعلونها

لتاويل

لتاويل منهم واعتقاد لعدم القبح لتقصير منهم في النظر وغلط في طريقه لان الاستدلال لم
لم يعرض فيه الغلط كثيرا ما يعرض لهم بسبب ذلك شبهه يخرجون بها عن الجراه المتعنته
عليهم لما ذكرناه وقال النظام وجعفر بن مبشر لا يجوز عليهم تعمد شي من الصغاير لا مع
العلم بالقبح كما قالوا ولا مع الجهل كما قال ع بل انما يفعلون لها سهوا وغفله عنها
فيكونون معذورين لان الساهي معذور قطعا لنا على صحه ما ادعاه من ان اقدام ادم
عليه على الاكل من الشجره وقع منه بعد نبوته منه واعلامه بكونه ظلما حيث قال ولا
تقربا هذه الشجره فتكونا من الظالمين وكيف يعدم بعد ذلك متاولا ولا يلائ على ان انها عرضت
له شبهه في عموم الاوقات او في عله التحريم حتى اعتقد عدمها وقت الاقدام يشعر بذلك
ما حكاه الله عن ابليس حيث قال ما نهاكما ربكما عن هذه الشجره فانه جعل عله النهي امرا اخر لا
حرج عليه فيه واما ما ذكره النظام وجعفر فيستلزم ان لا يقع من النبي معصيه قط لان
الساهي لا حرج عليه وهو منتف بقوله تعالى وعصى ادم ربه فغوى **تنبيه** واذ قد علم
ما يجب انتفاوه عن الانبيا من انواع المعاصي فيعلم انه يجب ايضا ان ينتفي عنهم كل منفر سوا
رجع الى الخلقه كالجذام والبرص والعمى والاقعاد والخلقه المتناهيه في الدمامه
والشين او الاخلاق كالفظاظه والفظاضه والافراط في المجون او الى النسب ككونه من
الاراذل والاطراف واهل الحرف الدنيه التي تنفر الناس عن اتباعهم ولهذا كان
الاصح ان لقمن كان عبدا صالحا لانه كان مولا وان طالوت كان ملكا فقط من نحو اشمويل
النبي عليه السلام لانه كان دباغا على ما قيل واما قصه ايوب فقد قيل انه اصابه ذلك الابتلا
بعد كمال التبليغ ولا باس بذلك كما امانه وقيل الامر على ما حكا من الابتلا العظيم
او هو كذلك لكنه لم يلبث الا وقتا يسيرا الا بعد مثله منفر ام **مسئله** قال الشيخ
واذا قدرنا على سبيل الفرض وان كان ممتنعا انه وقع من نبي من الانبيا عليهم ما يوجب حدا
في شرعه ذلك النبي كالزنا وشرب الخمر في شريعتنا فقطعنا بصغره منه لكثره ثوابه فقال
ع بل يقطع بكبره منه لاجل الحد اذ لم يشرع الحد الا فيما هو كبيره لا فيما منه على وجه الجزا
والنكال المنافي لبقا الايمان قلنا اسقاط الحد عن النبي لو قدرنا وقوع موجبه من جهته وذلك لا لانها

لانه المأمور باقامة الحد فكيف يقيم على نفسه فعلمنا بذلك انه لا يدخل في الخطاب بالحد
ونبه على الامام عليه السلام في شرحه عدم دخوله في الخطاب وهو صحيح لا شبهة فيه واما
قوله وتعليله في المتن لصغره منه ولا حد فاحتجاج ببعض المتنازع فيه لان كونه صغيرًا
هو نفس المدعى بعينه كما انه ليس لابي علي ان يقطع بكبره كما ذكرناه فليس لابي هاشم
ايضا ان يقطع بصغره لان اسقاط دليل الكبر وهو دخوله في الخطاب ليس بدليل على الصغر
بل الواجب هو القول بالاحتمال بنبيه احد قد علم ان محل الخلاف انما هو في نوع
ما يوجب الحد فقط واما ما سواه من الكبائر فيقطع بكبرها من اي فاعل قدرنا
صدورها لعموم ادلة كونها كبيرة وقد ذكر ذلك عليه السلام مسألة قال
اكثر فرق الاسلام لا يجوز على النبي الكذب في شيء مما جاء به ولا غيره ولا الكتمان
لشيء مما ارسل به خلافا لبعضهم وهو باقي قول الحشوية واما المجبرة فهم وان منعوا
القبيح العقلي يمنعون جواز الكبير الكذب على الانبياء لانه ينفر عرفا وعادة فلا
يليق بالحكيم قلنا يرد ذلك على المجبرة يجوز ذلك على النبي يأتي الغرض ببعثته لانه يؤدي الى
ان لا يوثق به في شيء مما اخبر به وكنا نجوز انه كتم الناسخ والاستثناء والشرط ونحو ذلك
واظهر غيره وفي ذلك هدم الشرائع اصلا واما ما حكاه الله عن بعض انبيائه مما هو في صورة
الكذب فجوابه ان الخبر لا يكون خبرا الا بارادة وان اراديتهم في تلك الاخبار لا يعلم
ضرورة ولا دلالة فيحملهم ~~[illegible]~~
على التعريض وارادة معنى صحيح مسألة في النسخ وهو في اللغة الازالة والنقل وفي
الشرع رفع استمرار حكم شرعي بدليل شرعي فخرج التخصيص فانه دفع لا رفع والنسخ
قبل التمكن لانه رفع للحكم لا للاستمرار وهو يكون لكل من الكتاب والسنة بمثله
وبالاخر ونسخ الشرائع عند اكثر الفرق جائز عقلا وشرعا لما سيأتي من الدليل وانكره
بعض اليهود عقلا وشرعا وبعضهم شرعا فقط وذلك انهم رووا عن موسى عليه السلام انه قال
شريعته لا تنسخ ابدا والتأبيد مثبتا ولا لجميع الاوقات الى انقطاع التكليف لنا
في الاحتجاج على ما ادعيناه من الجواز اما من جهة العقل فهو ان الشرائع انما شرعت

لكونها

لكونها الطافا ومصالح في الدين فيجوز اختلافها باختلاف الازمنة والامكنة والاشخاص
اذ يجوز كون الشيء لطفا في زمن دون زمن ومكان دون مكان وفي حق شخص
دون شخص واما من جهة الشرع فما نعلمه من نسخ شرائع الانبياء بعضها بعضا فان
نكاح الاخت الذي كان في زمن آدم عليه السلام لم يكن حلالا في شريعة ابراهيم وكذلك الجمع
بين الاختين في شريعة ابراهيم لم يكن حلالا في شريعة موسى وغير ذلك واما انكار
بعض المسلمين لجوازه فهو متأول اذ هو معلوم ضرورة من الدين ولقوله تعالى ما ننسخ من آية
واما ما احتج به المانعون عقلا من انه بدا فغير ~~مسلم~~ صحيح لاختلاف الازمنة والاشخاص
المكلفين وبين ما هذا حاله بين البداء الاختلاف المخرج له عن كونه بداء فاما البداء
هو حيث يتحد الامر والمأمور والفعل المأمور به كصلاة الظهر في يوم بعينه مثل
الطهر والوجه الذي يقع عليه ذلك الفعل ككونه قائما او مستقبلا ونحو ذلك والوقت
الذي يقع فيه ذلك الفعل ككون الزوال والامتلاء فتأمل ثم يرد عقيبه هذا الامر نهي لذلك
المأمور عن صلاة الظهر قائما في وقت الزوال والكان ذلك بداء لحصول الاتحاد وهي الخمسة
وقد علم ان هذا غير حاصل في النسخ فليس بداء واما المانعون له شرعا فلا نسلم صحة
ما ذكروه والرواية التي رووها عن موسى عن صحة عنه لعدم ثقة راويها ولانها
مصادمة للبراهين الدالة على صدق نبينا عليه السلام ثم هي بعد ذلك احادية فكيف يحتج بها على
هذه المسألة القطعية او هذا الحديث محذوف التمام اما استثناء نحو الا ان يبعث نبي
او غير ذلك وهذا التقدير لا بد منه والا كان لقائل ان يقول للموسى اذا كان شريعتك لا تنسخ
ابدا او لا شرع نبي مصدق بالمعجز فما بالك نسخت شرائع من قبلك من الانبياء عليهم السلام قال الامام
عليه السلام قلنا او نحمل على ان موسى عليه السلام يعني بقوله ابدا اي مدة حياته كلها وهذا التقدير المذكور
لا ينافي التأبيد اذ التأبيد قد يطلق على ما وقته الموت كما قال تعالى بقوله والله لا اراه ابدا
ابدا او لا كلمة ابدا ونحو ذلك بما يراد به مدة حياته فقط غايته انه خلاف الظاهر
لكن المصير اليه واجب جمعا بين الادلة وحقيقته ان عموم لفظ التأبيد لجميع الاوقات
ظني فقط كسائر العمومات عند اكثر الاصوليين فيصح تخصيصه بالنص مهما يدل الخبر

جميعا بالدليل فرع قال جمهور المعتزلة والنهي عن الشي اذا كان عين المأمور به
سواء كان موقتا بوقت مستقبل كحصول الطهر غدا امر بقوله صل غدا ثم يقول لا تصل غدا او
مطلقا كحول صل ركعتين ثم يقول عقيبه لا تصل ركعتين فان النهي في كلتا الصورتين
قبيح وهذا هو النسخ قبل التمكن من الفعل وانما حكمنا بقبحه بناء على حسن الامر السابق
وانه صدر لمصلحة المأمور فمتى نهي عن الحسن فيكون قبيحا والا فليس الا ذم الا قبح احدهما
فقط اما الامر او النهي لانه ان كان الفعل حسنا فالنهي عنه قبيح وان كان قبيحا
فالامر به قبيح ولا يمكن ان يقال انه حسن وقت الامر به قبيح وقت النهي عنه لان الفعل
لا يتصف بالحسن ولما يتمكن من ايقاعه قال م والنهي الواقع على هذه الصفة يدل على ان
ذلك الامر الناهي يجوز عليه البدا لحصول شرائط البدا المتقدمة فيه وقال ع وقد يمكن
قوليه لا يدل على البدا او ان كان قبيحا او الفاعل قد يقدم على القبيح عالما بقبحه ولا يلزم
من الاقدام على القبيح كونه معتقدا فيه الحسن قلنا ان اردت البدا اللغوي وهو ان
يبدو له ما لم يكن عالما به فمسلم لما ذكرت وان اردت الاصطلاحي وهو ما جمع القيود
الخمسة المتقدم ذكرها فذلك مما لا وجه له لعلمنا باجتماع تلك القيود في النهي عن الشي
عين المأمور به على ما سبق **مسئلة** وقد صحت نبوة نبينا عليلم لان الله قد صدقه
بمعجزات كثيرة اظهرها على يديه وللعلماء في جمعها مصنفات كثيرة وقد ذكر الحاكم منها
نحو من الف معجزة ولكن اظهرها واشهرها القران لانه لا اختلاف في تواتره وبقائه على
وجه الدهر ولو وكل مطلع عليه وتمكنه من مشاهدة وجه اعجازه وقد انكرت
اليهود وغيرهم من اهل الملل المخالفة لدين الاسلام نبوته صلعم وتحديه بالقران على نبوته
وانكروا اعجازه والحجة لنا على صحة نبوته صلى الله عليه وآله وصحة اعجاز القران انه صلعم ادعى النبوة
وجعل القران معجزا له وتحدى العرب ان ياتوا بمثله او بسورة منه فلم ياتوا به فعلمنا بذلك
عجزهم فهذه اربعة اصول اما الثلاثة الاول فهي ضرورية من طريق التواتر واليها اشار
الامام عليلم بقوله لنا علمنا ضرورة دعواه النبوة وجعله القران حجة له وتحدي العرب
الرابع وهو انهم لم ياتوا بشي مما تحداهم به فعرفنا عجزهم اما انهم لم ياتوا بشي فمعلوم ضرورة

ايضا والا لنقل ولعلمنا ضرورة ان العرف تقتضي ذلك في كل متعارضين وايضا فقد
نقل من المعارضات ما هو في غاية الركة والعقل المبتدع من نقل الاصعب مع وجود الاقوى وكان
الامام عليلم ادخل هذه الطرق من الاصل الرابع في الاصل الثالث لان لفظ التحدي يشعر به واما
انه تعلم بذلك عجزهم فذلك ظاهر لعلمنا علما ضروريا بقوة دواعيهم وتوفرها الى
ابطال امره صلعم وذلك لانه ادعى عليهم المرتبة العظمى وهو انه اولى بهم من انفسهم وله
التصرف في اموالهم وان واجههم بسب ما جاءوا به من القران الذي جعل عجزهم عن معارضته دليلا
على صدقه فلم يعارضوه بل عدلوا الى القتال حتى ذهب كثير منهم قتلا واسرا فلو قدروا
على المعارضة لم يعدلوا عنها لسهولتها وعلمهم ان امره صلعم تبطل بها فعلمنا بذلك
عجزهم عنها والا لما قاتلوا وقتلوا وان تكلفوا شدائد الحروب ومشاقها وتحملوا
خطوبها واخطارها ونحن نعلم ان العاقل لا يعدل الى الامر الشاق الذي فيه هلاك
نفسه وذهاب امواله واولاده مع القدرة على تحصيل غرضه الذي لا مشقة فيه ولا خطر
معه واذا ثبتت هذه الاربعة الاصول علمنا ان القران معجز له صلعم وقد نبهت في عدل
الله وحكمته انه لا يجوز ان يظهر المعجز على يدي الكاذب لانه يظهر له التصديق له وهو قبيح فثبت بذلك
نبوته صلعم وهو المطلوب **تنبيه** طريق النبي عليلم الى معرفة نبوته عليه السلام بنفسه هو جبريل
مثلا لكن لا بد ان يظهر معجز على يدي جبريل عليلم ابدا على صدقه واما جبريل فطريق
معرفته لرسالة نفسه هو سماع كلام من رب العزة لا يجانسه في جنسه ويعرفه بما يدل على
انه ليس من كلام غير الله تعالى حتى يعلم ذلك جبريل يقينا لا شك فيه بوجه اصلا
مسئلة قال الشيخ والحلي وقد تواتر للنبي معجزات كثيرة غير القران وذلك كانفجار
الماء من بين اصابعه صلعم في بعض غزواته وقد قل عليهم الماء وحنين الجذع الذي كان يخطب عليه
في المدينة ثم تحول عنه الى منبره الذي بني له فحن الجذع لفراقه صلى الله عليه وآله واشباع الخلق الكثير من الشي
القليل اليسير ومع ذلك من اثار يوم الخندق وقد حكى انه اطعم [illegible] واحد وحديث شاة جابر
بن عبد الله وفي بعض غزواته وقد شكا اليه جماعة من اصحابه قلة زادهم وحديث استدعائه
بني عبد المطلب في مكة وقد انزل الله عليه وانذر عشيرتك الاقربين وغير ذلك قال ع م لم

لم يتواتر نقل القرآن وإلا لم ينكره مخالفونا من اليهود والنصارى وغيرهم ولشاركونا
في العلم به أي بوجوده كما يشاركونا في العلم بوجود القرآن قال الإمام عليه السلام ولا يلزم ذلك
جواز كونه من المتواتر المتوقف على البحث والتفتيش وقد اختلفت المعتزلة في انشقاق القمر
المذكور في القرآن هل قد وجد أم لا فقالت النظامية والإسكافي القمر قد وجد على عهده صلى الله عليه وسلم
وقصته مشهورة وقال أبو الحسين الخياط ونصيبين والبلخي من البغدادية لا نسلم وقوعه
بل يقطع بعدم الوقوع إذ لو كان قد وقع لكان منقولا مشهورا عند المخالف والموافق لعظم
موقعه وكونه من الخوارق الباهرة فعدم تواتر نقله يدل على عدم وقوعه والحجة لنا
على وقوعه قوله اقتربت الساعة وانشق القمر فأخبر عنه بالفعل الماضي والظاهر فيما
كان كذلك المضي ولا وجه للعدول عنه وأما قولهم لو كان لنقل فجوابه أنه استغنى عن
نقله بالقرآن أو أنه وقع ليلا فلم يشاهده الأكثر لأنه وقت غفلة مسئلة قد ثبت
أن القرآن معجز لكنه وقع الخلاف في وجه إعجازه فقال الجمهور وجه إعجازه الذي
تعذر على العرب الإتيان بمثله عليه هو الفصاحة التي تضمنها وهي تركيب الكلام من الألفاظ السلسة
المستعذبة مع كونه مطابقا لمقتضى مقام الخطاب ومؤديا للمعنى المقصود في غاية الكمال
ونهاية الوضوح والمراد بالفصاحة هنا هي البلاغة المذكورة في علم البيان وقيل بل وجه الإعجاز
هو النظم فإن طريقة نظمه وكيفية تراكيبه خارجة عن طريقة كلام العرب نثرها وسجعها
وأشعارها وهو لا يشابه في نظمه شيئا من ذلك وقال النظام وأبو إسحاق النصيبيني من
المعتزلة والسيد المرتضى من الإمامية بل وجه الإعجاز الذي ضمنه الله تعالى
هو صرفه للعرب مع علم فصاحتهم عن معارضته فلم يفعلوا وذلك إما بأن سلبهم الله تعالى
الداعي إليها مع حصول الأسباب التي تعاضد توفر الدواعي عندها وهذا نهاية الإعجاز
أو بأنهم إذا حاولوا المعارضة سلبهم الله تعالى العلوم بكيفية ترتيب الكلام وتركيبه والإتيان به
على الصفة المقصودة وهو أيضا كاف في الإعجاز وقيل بل وجه إعجاز القرآن هو ما تضمنه من
الإخبار بالغيب الذي قد علم وقوعه نحو وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين وقوله
لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين محلقين رءوسكم ومقصرين لا وقوله [illegible] في [illegible] الذيب

كنهم والرعد وغير ذلك مما يكثر تعداده وأما الإخبار بنحو قيام الساعة ودخول
الجنة والنار وإن كان أخبارا عن الغيب فليس مما نحن فيه لأن العلم بصدقه فرع صحة النبوة
وصدق القرآن ولنا في الاحتجاج على أن وجه الإعجاز هو الفصاحة ما قد ثبت من أنه اختص
بفصاحة خرجت عن المعتاد وعما كانت العرب عليه من النهاية القصوى والمرتبة العليا
في البلاغة فكانت تلك الفصاحة التي حيرت ألباب البلغاء وأخرست ألسنة الفصحاء هي الوجه في
الإعجاز لا غيرها ولو كانت الصرفة هي وجه إعجاز القرآن كما ذكره النظام ومن تبعه لكان
غير الفصيح أظهر إعجازا لأن عجز المرء عن الشيء اليسير الذي من حق كل قادر أن يفعله يكون أبلغ
في المعجز وأدخل في الحجة وليس الواقع كذلك لأن الصرفة عن الكلام الغير الفصيح أبلغ من
الصرفة عن الكلام الفصيح ومن حق اللطف أن يقع على أبلغ الوجوه مسئلة قالت العدلية
جميعا وهو قول أكثر فرق الإسلام ولا شيء في ألفاظ القرآن الكريم إلا وله معنى إما حقيقي
أو مجازي لغوي أو شرعي أو عرفي وقالت الحشوية من القرآن ما هو من الألفاظ ما هو مهمل غير موضوع
البتة وإنما أورد للتلاوة فقط ولا معنى له أصلا وإنما هو كأدوار وما ذكرت قالوا وذلك كالحروف
المقطعة في فواتح السور نحو الم حم طه ونحو ذلك قالوا لأنه كما يصح أن يكون المعنى مقصودا
فقط يكون اللفظ المجرد مقصودا من غير نظر إلى المعنى قلنا رد عليهم القرآن كله خطابا
للنبي صلى الله عليه وللمكلفين ولا يصح الخطاب بما لا معنى له لأن القصد بالخطاب هو فهم المعنى وما لا
معنى له لا يفيد المخاطب شيئا فكيف يقع الخطاب وقولهم إنه يقصد مجرد اللفظ غير مسلم وأما
أوائل السور فقد اختلف الناس في معانيها على أقوال الأول أنها أعلام للسور وضعت للتمييز كزيد
وعمرو والثاني أنها مأخوذة من أسماء الله وإشارة إليها فالألف من الله واللام من لطيف
والميم من مجيد وهو مقسم بها وكأنه قال والله اللطيف المجيد وروي ذلك عن ابن
عباس ومثله رواه الرازي عن الصادق في كهيعص وكان الصادق وابن عباس يصرحان
بأن اسم الله الأعظم في هذه الحروف والثالث أنها أسماء أقسم عليها في مدح القرآن أنها مجموعة
من أسماء الله وملائكته وأنبيائه فالألف من الله واللام من جبريل والميم من محمد كأنه
قيل والله وجبريل ومحمد إن ذلك الكتاب والرابع أنها مقدمات أوائل السور زيادة

الثالث صح

في الدلالة على اعجاز القرآن وكانه قال القرآن مؤلف من هذه الحروف التي يؤلف الناس منها كلامهم
وهم اقدر شيء عليها ولا يقدرون على الاتيان بمثله وهذا اوقع في كتاب الرد على المشبهة
الخامس ان المراد بها هو الحروف نفسها على حقيقتها واقسم الله بها لفضلها وعظم حاجة
الناس اليها لانهم يعقدون بها العلوم ويضبطون بها العقود ويفهمون بها ما في الضماير ويبلغون
بها الى حاجاتهم وجملة ما ذكر الله تعالى منها اربعة عشر حرفا وهي دوال على الاربعة عشر
الاخر اذ ما من حرف من هذه الاولة تظهر من تلك والى هذا اشار ابو عبيدة في كتاب المجاز وللناس
فيها اقوال غير ذلك ليس هذا الموضع لها **مسئلة** قال الاكثر من الامة **ويصح معرفة
معاني القرآن جميعا** لكل احد من المكلفين بل التكليف بذلك شامل لكل مكلف **وقيل يجوز**
ان يكون فيه **من الاسرار الخفية ما لا طريق الى معرفته** لاحد من الخلق والى هذا ذهب المباحرون
من الحنفية واكثر فرق المجبرة في الالفاظ التي ظاهرها التشبيه كلفظ اليد والوجه والعين وعملا
بالوقوف على الجلالة في قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله **قلنا** قد ذكرنا ان القرآن خطاب وان
الغرض بالخطاب فهم المعنى فيكون فيه شيء لا سبيل الى فهمه مما **ينقض الغرض بالخطاب** ويصير
ذلك كخطاب العربي بالعجمية والعكس وذلك لا يليق بالحكيم ولانه يؤدي الى تكليف المخاطبين بفهم
ما لا سبيل لهم الى فهمه وهو تكليف ما لا يطاق واما ما ذكروه من تلك الالفاظ فهي محمولة على معانيها
المجازية وقد تقدم ذلك في اول الكتاب ثم قال **له ولا يختص الرسول صلعم بمعرفة** مقاصد القرآن
والاطلاع على **معانيه** بل التكليف بذلك شامل للامة كما مرت الاشارة اليه **بل** انما يختص صلعم ببيان
مجملاته لان البيان انما يكون بالوحي وهو مختص به صلى الله عليه **وقيل بل يختص** الرسول صلعم بمعرفة معاني
القرآن وتفسير مقاصده فليس لاحد ان يفسره بما يظهر له وانما يتلقى تفسيره من النبي صلى الله عليه
توقيفا فقط **قلنا** القرآن مركب من الالفاظ الموضوعة المستعملة في السنة العرب فيكون **دلالته
على المراد وضعية** سواء قلنا الواضع هو الله تعالى او العباد وحينئذ لا يتوقف فهم معانيها
على شيء سوى العلم بالوضع وغيره فيجب ان يكون الرسول وغيره ممن هو عالم باوضاع الالفاظ
سواء في فهم معاني الفاظ القرآن التي هي مدلولاتها المطابقية وان امكن ان يفضل الرسول صلى الله
عليه على غيره وبعض الاذكيا على بعض في سرعة فهم بعض المدلولات الالتزامية التي توجد

من تلويحات الالفاظ ومن مرادات التراكيب الا ان الكلام هو في النوع الاول وقالت **الامامية
لا يعرف** معاني القرآن مطلقا **الا من جهة الامام** امام الزمان بناء على ان العلوم كلها دينيها
ودنيويها انما يؤخذ منه **قلنا** في الرد عليهم **ما مر** من ان دلالته وضعية فيشترك
فيها كل من هو عالم بالوضع وقالت **الباطنية** معانيه الظاهرة وان كانت معلومة لنا
الا انها غير مقصودة بل له مقصود **وله معنى باطن غير** المعنى الذي يفهم من **ظاهره** قالوا
وقد اشار النبي عليه السلم الى ذلك بقوله ان للقرآن ظهرا وبطنا وانما نعلم ذلك من الامام ايضا
كما قالوا ان المراد بالبقرة في قوله ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة هي عائشة والجبت والطاغوت
ابو بكر وعمر ونحو ذلك من الاباطيل المحضة **قلنا** نرد عليهم بان المراد به غير معانيه الظاهرة
التي وضعت الالفاظ بازائها **يخرجه عن كونه وضعيا** اذ لم يرد به ما وضع له **و**عن كونه
عربيا لان الكلام العربي هو الذي يستعمل في الاوضاع العربية حقايقها ومجازاتها التي اختصت بها
القرآن المؤيدة اليها وتلك المعاني الباطنة لا حقايق لها ولا مجازات فيخرج القرآن عن كونه
عربيا وبطلانه معلوم واما الحديث فاشارة الى المعاني الالتزامية الماخوذة بالايماء والاشارات
على ما ذكره اهل الاصول **مسئلة** قال **له** واكثر فرق الاسلام **و**القرآن محفوظ **لا زيادة
فيه ولا نقصان ولا تحريف** وهو تبديل اللفظ بلفظ آخر لا سيما ان التكليف بالعمل ولو كان
فيه ما هو باطل لوجب التنبيه عليه وقال **بعض الرافضة يجوز** ان يكون
قد وقع شيء من ذلك فقد حكي ان سورة الاحزاب كانت حمل بعير واختلاف الصحابة في كثير من
الآيات وبعض السور مشهور **قلنا لا نسلم تجويز شيء من ذلك لان في تجويزه هدم الاسلام** اذ يلزم
ان لا يوثق بشيء من الاحكام لجواز التبديل والزيادة وان يكون حذف الناسخ وابقاء المنسوخ
وكذلك القصص والوعد والاخبار عن القيامة وعن الجنة والنار وهذا مما نعلم ضرورة
من الدين فما ادى الى تجويز بطلانه فهو باطل قطعا وايضا يبطل ما ذكروه **قوله** انا نحن نزلنا
الذكر **وانا له لحافظون** اذ ليس حفظه الا عن الزيادة والنقصان والتبديل لكلماته وحروفه
فمحال ان يقع شيء من هذه الامور عنه لحفظ الله الذي اخبر به اذ لو جوزنا شيئا منها لكان غير محفوظ
وهو خلاف صريح الآية الكريمة **مسئلة** لا خلاف في تواتر جملة القرآن واختلف في

القراءات المرويه فيه فذهب الجمهور الى تواتر السبع فقط وذهب جماعه الى كونها احاديه
قيل واما الهيات كالمد وتخفيف الهمز وكيفيه الادغام والغنه ولا خلاف في كونها احاديه
وقيل بل من ذهب الى التواتر في غيرها قال به فيها ايضا لان النقل فيهما على حد سواء انتهى
هو الظاهر **مسئله** اتفق فرق الاسلام على صحه معاني القران **وانه لا تناقض**
فيه من حيث المعاني **ولا لحن** فيه من حيث الالفاظ بل معانيه في غايه الصحه والمتانه
والفاظه في نهايه الجوده والجزاله **خلافا لابن الراوندي** احمد بن يحيى فانه زعم ان فيه
تناقضا نحو قوله تعالى وقفوهم انهم مسئولون وقوله فيومئذ لا يسال عن ذنبه انس
ولا جان واجيب بان من شرط التناقض اتحاد الوقت وهو غير حاصل هنا لان القيمه مواقف
كثيره ولعلهم يسالون في بعضها دون بعض او قوله لا يسال عن ذنبه انس ولا جان سؤال
استفهام وقوله انهم مسئولون اي محاسبون وكذا قوله تعالى ثم انكم يوم القيمه عند
ربكم تختصمون وقوله هذا يوم لا ينطقون اي لا ينطقون بحجه وكذا قوله
واقبل بعضهم على بعض يتسالون وقوله فلا انساب بينهم يومئذ ولا يتسالون اي
لا يتسالون سؤال تعطف واستعانه ويتسالون سؤال تلاوم وتعاتب ونحو ذلك وكذا
زعم ابن الراوندي ان فيه لحنا نحو ان هذان لساحران ولننزعن من كل شيعه ايهم وامثال
ذلك مما لا يلتبس توجيهه على من له ادنى مسكه بعلوم العربيه **مسئله** قال اصحابنا
ليس في القران لفظ عجمي بل جميع الفاظه عربيه وقال **ابن الحاجب وغيره** كابن عباس وعكرمه ...
والباقلاني **يجوز** الاعجمي فيه بل قد وقع وذلك **كمشكاه** للطاقه الغير النافذه فانها هنديه
وقسطاس فارسيه وكذا استبرق وسجيل وغير ذلك **لنا** قوله تعالى **بلسان عربي مبين**
وقوله تعالى قرانا عربيا وظاهر ذلك ان جميع الفاظه عربيه ولا معنى للعدول عن الظاهر **والمشكاه**
والقسطاس وان كانا عجميين الا انهما **وافقتا لغه العرب** فانهما موضوعتين فيها ايضا
للمعنى الذي وضعتا له في لغه العجم ولا مانع من اتفاق اللغتين على وضع لفظ بعينه على معنى بعينه
كالصابون والتنور **وكابراهيم** فانه موضوع في اللغتين معا ووضع علميه بينهما
ذكر بعض المحققين ان الخلاف انما هو في اسماء الاجناس فقط لا في الاعلام فان في القران منها ما هو

واسماعيل
اعجمي قطعا واتفاقا اذ المعلوم ان نحو ابراهيم واسحق وادريس ممنوعه الصرف للعجمه اللغويه
فيها وعلى هذا فالقياس على ابراهيم والقول بانه مما وقع فيه اتفاق اللغتين **مسئله**
قالت **ت ه** **وكان المسيح** عليه السلام رسولا وهو **في المهد** واستمرت رسوليته باستمرار
عقله وتدبره وخرج عن حال الطفوليه وقيل انه نبي في ذلك الوقت فقط
ثم رجع الى حال الطفوليه الى ان كمل اشده وبعثه الله تعالى ثانيا **وقال** البلخي **لا** يصح ان
يكون رسولا وهو في المهد لان طفوليته منفره عن الاذعان والانقياد بل انما كان كلامه
ارهاصا لنبوته الكائنه في حال كبره وبلوغه مبالغ الرجال **لنا** في الاحتجاج قوله تعالى
قال اني عبد الله اتاني الكتاب **وجعلني نبيا الظاهر** من الايه انه نبي **في الحال ولا مانع** من الحمل على الظاهر
فوجب المصير اليه واما قوله ان الطفوليه منفره عنه فلا نسلم ذلك مع كمال عقله والتدبر
والمهارة في غرائب العلوم بل ربما كان ذلك ابلغ في الاعجاز وادعى الى القبول واما القول بانه نبي مرسل ففي
غايه البعد ومخالفه الظاهر **مسئله** قالت **السمنيه والعلم التواتري ضروري**
وقال الشيخ **ق وابو الحسين البصري بل استدلالي قلنا اذن لا ينتفي بالشك والشبهه** اذ الا
استدلالي كذلك والمعلوم ان التواتري لا ينتفي عن النفس بشك ولا شبهه ولهذه المسئله
موضع اخر وهو اصول الفقه وانما ذكرناها هنا لان النبوه والمعجزات والاحكام الشرعيه
لا طريق اليها الا الاخبار فاذا صححنا ان ما تواتر من ذلك فعلمنا به ضروري لا نحتاج الى الاستدلال
اذ لا يمكننا العلم بصحه النبوه الا بالنظر والنظر في صحتها يبنى على سبق المعجزه فيسابق
طريق علمنا وقوع المعجز **مسئله** قال **ع** و **عد** و **ص** و **من قال محمد** صلعم **ومسيلمه**
الكذاب مخبر لعنهما ... انهما **صدقا او كذبا فقد كذب** لانه غير صادق فيجب ان يكون كاذبا
والالجاء الخبر عن كونه صدقا وكذبا وهو محال في الاصح وقال **م** و **ر** هذا الخبر **لا يوصف**
بصدق ولا كذب اذ هو كخبرين احدهما عن محمد وهو صادق والثاني عن مسيلمه وهو كاذب ومجموع
الخبرين اللذين هما كذلك لا يوصف بصدق ولا كذب **قلنا** لا نسلم انه في حكم خبرين **بل** هو خبر
واحد لفظا وحكما وهو **غير مطابق** لمخبره فكان كذبا لان هذه حقيقه الكذب ولو لم
يكن ذلك كذبا لكان قول القائل اهل الدنيا ومكان كذا وليس فيه الى حال واحد غير كاذب

ايضا وكذا قول من قال ان له الهين ونحو ذلك مما يقطع بكونه كذبا قطعا ولا شك فيه
مسألة والنبي بالتشديد مشتق من نبا الشيء ينبو اذا ارتفع فهو فعيل بمعنى فاعل او
كعليم وسميع واما بالهمز فهو من الانباء والاخبار فهو بمعنى مفعِل
بكسر العين كنذير ونحوها كالقرآن الحكيم بمعنى محكم وقد اختلفت
المعتزلة في جواز تسمية نبينا صلعم نبيئا بالهمز فقالت البهشمية ونحوهم يجوز تسميته
نبينا محمد صلعم نبيئا بالهمز اخذا من الانباء وهو الاخبار كما ذكرناه انفا وقال السيد ع لا يجوز
اطلاق ذلك عليه لقوله صلعم وقد قال له اعرابي يا نبيء الله بالهمز لست نبيء الله وانما انا نبي الله فوجب
العمل بمقتضى امره صلعم قلنا وقد ثبت ان قواعد اللغة تقتضي صحة الاطلاق لحصول المعنى في حقه صلعم
واما الحديث فهو مع كونه احاديا قابلا للتأويل الذي سنذكره معارض بما ورد في القراءة
السبع لجوازها النبيء وبه قرأ نافع وغيره من السبعة وقال الامام عليه السلم قلت وهي اي القراءة السبع
متواترة في الاصح وقد مر التنبيه على ذكر الخلاف في ذلك وقد تؤول الحديث بان النبي صلعم فهم من
ذلك الاعرابي حطه عن منزلته وانه منبيء اي مخبر من غير علو ونحو ذلك فرد عليه النبي صلى الله
الكلام **مسألة** قد ثبت مما سلف ان بعثة النبي لطف ومصلحة للمبعوث اليهم وقال
ع في اخير قوليه وهو قول م ولا يمتنع يجوز ان يكون في مقدور الله تعالى فعل اخر فيه لطف و
مصلحة للمبعوث اليهم يقوم مقام ما في البعثة من المصلحة ويكون فعل الله لاحدهما
الواجب على التخيير وقال السيد ع في قديم قوليه بل يمتنع ذلك ويقطع بانه لا مصلحة في مقدور
الله تقوم مقام البعثة والا لم يكن ليلزمنا مشقة امتثال اوامره ونواهيه والعمل بالاحكام
المشروعة من جهته لنا في الاحتجاج عليه انه لا دليل على المنع من ذلك التجويز واما ما ذكره
من لزوم المشقة فانما ذلك يلزم لو جوزنا ان يقوم مقام الشرائع غيرها ونحن انما نجوز ذلك
في البعثة فاما في الشرائع فلا يجوز ان يقوم غيرها مقامها لان الامر بفعله والا لا فعله لنا ولم
يلزمنا السابق ولا من فعلنا والاوجب علينا التخيير لنا كالكفارات الثلاث فانه لما علم
الله استواها في اللطفية اوجبها على التخيير ومن هاهنا نعلم انه لا مصلحة للنبي في مقدور
الله تقوم مقام البعثة والا لخيرنا الله بينهما فان قلت وما الذي يجوز ان يقوم مقام البعثة

والاحكام الشرعية بحالها قلنا هو ان يبعث ملكا او نبيا كذابا ويعلمنا انه عائد على
انه من عنده ونحو ذلك **مسألة** قال م واكثر المعتزلة ولعل ابي الحسين يحرم شيئا من الاشيا
ولا نوجبه ولا نحكم بكونه مندوبا ولا مكروها الا بدليل من جهة الله تعالى اما بوحي نص فيه او قياس
او اجتهاد على الاصح ان للنبي ان يجتهد فيما لم يوح اليه فيه شيء وليس له ان يشرع شيئا من الاحكام من
تلقاء نفسه بغير دليل اذ وجه تحريم الشيء كونه مفسدة ووجه وجوبه كونه مصلحة ولا طريق للعقل
الى ذلك ولا يصح ان يخالف في ذلك الا من اجاز التفويض الى المجتهد فان للنبي وللمجتهد على قوله ان يشرع الاحكام
ابتداء من غير مرجح وهو قول مويس بن عمران ومن تابعه وقال ع ابي الحسين في التحريم خاصة لا غيره بدليل قوله
الا ما حرم اسرائيل على نفسه فاذا جاز ذلك لاسرائيل وهو يعقوب عليه السلم جاز لغيره من الانبيا اذ
لا فارق قلنا فعل اسرائيل عليه السلم بدليل التحريم فقد روي انه اتفق به عرق النسا فنذر
ان شفاه الله تعالى ليحرمن على نفسه احب المطعومات اليه وكان احبها اليه لحوم الابل والبانها
وروي غير ذلك والمحرم في النذر هو الله تعالى الا ان النذر سبب وان كان قد يطلق على الناذر انه
محرم مجازا فقط لكونه فعل سببه يرجع عن ذلك القول وقال بقول الجمهور **مسألة**
قال اصحابنا والملئكة افضل من الانبيا جميعا بمعنى انه ثواب ادنى الملئكة لا يساويه ثواب
افضل الانبيا وقال الاشعرية الانبيا افضل من جميع الملائكة على العكس مما ذكرناه لان الملئكة
امروا بالسجود لادم وقال الامامية الانبيا والمؤمنون افضل من جميع الملئكة لمشقة تكليف
البشر وصعوبتها هم مع ما ركب فيها من الشهوة والنفرة والالم واللذة والملائكة على عكس
ذلك ومنهم من توقف هل الانبيا افضل ام الملئكة ومنهم من فضل نبينا عليه السلم خاصة على جميع الملئكة
لما ورد من فضيلته على العموم لكونه اول من يقرع باب الجنة واول شافع ومشفع ولمصير الملئكة
من جنده يوم بدر وحنين وامير الجند افضل منهم ولنا في الاحتجاج على ما ذهبنا اليه قوله تعالى
قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول اني ملك كلام في مقابلة الحط من
النفس وان مرتبته لا تجاوز مرتبة البشر وصفاتهم ولهذا قال بعده ان انا الا رسول وقوله تعالى
حاكيا عن وسوسة ابليس لادم وحوى ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين
او تكونا من الخالدين فانه بالغ في ترغيبهما بما هو فوق مرتبتهما مع العلم بان ادم كان نبيا

وورد من ذلك ما حكاه الله وورد من حديث النسوة اللاتي قطعن ايديهن ما هذا بشرا ان
هذا الا ملك كريم وورد مورد ذلك قوله لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة
المقربون وعكس الاسلوب لا على افضليتهم كونهم معصومين من جميع المعاصي صغيرها
وكبيرها على ما سيأتي بخلاف الانبياء فانه يجوز عليهم الصغائر على ما مر واما سجود الملائكة
فلم يكن لآدم على الحقيقة بل لله تعالى اجلالا لتلك الخلقة الكريمة وكان آدم عليه السلام قبلة السجود
فقط ولا نسلم ان تكليف البشر اشق من تكليف الملائكة لانا نقطع ان لهم شهوة ونعرف مع
استمرارهم على الطاعة على مضي الاحيان والقرون ولئن سلمنا ذلك لكن ربما كان
التكليف الذي مدته وغاية الطول يحصل من الثواب اكثر مما يقتضيه التكليف الشاق
الذي مدته قصيرة يسيرة واما كون الملائكة كانوا انصار نبينا صلى الله عليه وسلم فيه
ما يقتضي افضليته عليهم **مسئلة** قالت العدلية جميعا ولا يجوز على الملائكة شيء من الكبائر
خلافا للحشوية بناء منهم على ان ابليس من الملائكة ونحوه ... وان هاروت وماروت واقعا
الفاحشة مع الزهرة والحجة لنا على عصمتهم قوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم
ويفعلون ما يؤمرون واولى من ذلك الاحتجاج بقوله تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم
عباد الرحمن اناثا سبحانه بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون
فان هذا عام لجميع الملائكة ولجميع الازمان دون الآية الاولى الاولى وهذا الدليل
موجب لعصمة الملائكة من جميع المعاصي كبائرها وصغائرها فاما ابليس فهو من الجن لا من
الملائكة كما اعتقد الحشوية لقوله تعالى الا ابليس كان من الجن واما الاستثناء من الملائكة
فمنقطع او من التغليب واما تعليم هاروت وماروت السحر للناس كما حكاه الله تعالى ويعلمان
الناس السحر فانما تعليمهم اياه ليجتنب لا ليفعل لانه لا يمكن اجتنابه الا بعد العلم به ولا نزاع في انه
العلم حسن مطلقا ويعلمانهم اياه فتنة لهم وامتحانا مع كونهما ناهيين عن العمل به
ومحذرين عنه اشد التحذير كما ذكره الله وما يعلمان من احد حتى يقولا انما نحن
فتنة فلا تكفر وقد قيل انهما ليسا من الملائكة بل من ملوك بابل ومن يفرق الحسن
البصري بالكسر واما قضيتهما مع الزهرة التي يحكونها عنهما وانهما واقعا الفاحشة

هو

معها فانهما غير صحيحة عندنا اجماعا وسحرت كسائر الكواكب مع النجوم **مسئلة**
قد زعم بعضهم ان الملائكة غير مكلفين بل مجبولون الى الفعل والترك وهذا قول خارق
للاجماع ان لم يكن ردا لما علم ضرورة من الدين **مسئلة** ونبينا عليه السلام افضل الانبيا
للاجماع من الامة على ذلك قال الامام عليه السلام ولقوله آدم ومن دونه تحت لوائي يوم القيامة
وكذلك قوله انا اول من يقرع باب الجنة وانا اول من تنشق عنه الارض وانا اول شافع ومشفع
ونحو ذلك واما قوله صلى الله عليه وسلم لا تفضلوني على يونس بن متى فقد تؤول بانه لم يكن قد علم افضليته
وانه اراد لا تفضلوني عليه في صحة النبوة ووجوب الاتباع ونحو تفاضل سائر الانبيا عليهم السلام خلافا
لضرار بن عمرو وزعم انهم على سواء بعد ثبوت افضليته على جميعهم كما مر والحجة لنا قوله تعالى ولقد
فضلنا بعض النبيين على بعض وله ان يقول التفضيل في الآية مجمل ولعله بالبسطة وعموم الرسالة
وعدمها بدلالة قوله قايل بتفضيل نبينا على سائر الانبيا عليهم السلام فيصدق ان قد فضل
بعضهم على بعض والاولى الاحتجاج بجواز ذلك عقلا ولا مانع منه شرعا واما الآية لو صحت
دلالتها فهي تدل على الوقوع والمدعى هو الجواز فقط **مسئلة** وهو صلى الله عليه وسلم مبعوث الى الخلق
كافة الانس والجن اما كونه مرسلا الى جميع الانس فمعلوم من دينه ضرورة لقوله
اني رسول الله اليكم جميعا وقوله صلى الله عليه وسلم بعثت الى الاسود والاحمر ونحو ذلك واما الى الجن
قال الامام عليه السلام فمعلوم دلالة للاجماع وقوله واذ صرفنا اليك نفرا من الجن يستمعون
الآية **مسئلة** ونقطع انه ما من مكلف في الارض من الثقلين الا وقد بلغته دعوة
النبي صلى الله عليه وسلم لئلا ينقض العموم في الرسالة ومنهم ياجوج وماجوج على القول بانهم مكلفون
وهو الاصح وقد جوز بعضهم ان يكون من الناس من لم تبلغه الشرائع واما هو مكلف
بالعقليات وهو محال للدليل الذي تقدم السابق وهذا العموم في الارسال انما نقطع به في نبينا
عليه السلام ولا نقطع في غيره من الانبيا بمثل ذلك العموم وان كان ذلك مما يجوز في بعضهم وروى
الحاكم عن قوم القول بعدم الاختصاص ذلك بنبينا عليه السلام بل كل نبي مبعوث كذلك
كنوح الى جميع الناس قالوا ولا يمنع التخصيص في الارسال بان يكون مرسلا الى قوم دون
قوم لان ذلك يوجب التنفير عنه والحجة لنا عليه ان البعثة انما حسنت من الله تعالى لكونها لطفا

لانا رواينا غير
صحيحة في نفسها ثم هي
معارضة لدليل العصمة
المتقدم بل ان الظاهر
في الزهرة ايضا ح

مصلحة للعباد وحسنة لا نسلم ان المصلحة في بعثة شخص لقوم دون قوم وايضا كيف يكون
ذلك وقد كان في زمن ابراهيم لوط عليهما السلام والظاهر ان كلا منهما مرسل الى قوم مخصوصين
وان له شريعة غير شريعة الآخر مسئلة اذا اجتمع نبيان في وقت واحد
فاما ان يتحد الشرع المرسل به والقوم المرسل اليهم او يختلفان او يتحد الاول دون
الثاني او العكس فتلك اربعة اقسام فالقسم الاول موجود قطعا كما في موسى وهرون
على وجه المعين والوزير ومن هذا القسم كثير من انبياء بني اسرائيل كالياسين المتفقين في
عصر واحد والقسم الثاني صحيح ايضا وهو ظاهر من حال ابراهيم ولوط والقسم الثالث
ممكن عقلا ومحتمل ان يكون منه حواري عيسى على نبينا وعليه السلام بتنجيمه دعاة في الآفاق على
القول بانهم انبياء الا ان الاظهر خلافه واما القسم الرابع فممتنع اتفاقا اذ لا يلزم التكليف
بالمتنافيين كتاب الوعد والوعيد وما يتعلق بهما الوعد هو ايصال
الخبر عن ايصال النفع او دفع ضرر في المستقبل من المخبر الى المخبر والوعيد عكسه مسئلة
قال الذين يسلمون الوعد من الله بالثواب ثواب لان الموعود يلتذ ويستبشر به ويشبه فعل الطاعة
فكان ثوابا قال والوعيد بالعقاب عقاب لان الموعود يتألم ويغتم ويشبه فعل المعصية
فكان عقابا وقال هشيم لا يصح كونهما ثوابا وعقابا بالوجوه ثلثة لمقارنتهما التكليف وهما
يستلزمان الالجاء المبطل له ولان من حق الثواب الاجابة تنغيص والعقاب لا حاجة
ذوح وراحة وحالة التكليف متضمنة للامرين معا وفي هذا الوجه نظر لما سيأتي انه
يصح ايصال البشر منهما في دار الدنيا الا ان يراد معارضتها لاول التكليف متضمنة للامرين
معا في هذا الوجه والمرء لا يستحق حينئذ ثوابا ولا عقابا الا انه نوع من الوجه الثالث
ولتوعده الانبياء بقوله لئن اشركت ليحبطن عملك والملائكة بقوله ومن يقل منهم اني اله من
دون الله الآية وعقابهم ممتنع قطعا لما تقدم من عصمتهم فلو كان الوعيد عقابا لكان له
لو عدهم عقاب من لا يستحق العقاب وليعدهما عن العقل والثواب والعقاب انما يستحقان
عقيب الفعل لانهما مجازاة عليه مسئلة قالت جماعة من المعتزلة والثواب واجب
على الله للمطيع من عباده وجوبا حقيقيا كوجوب الدين على المديون وذلك لاستحقاقه اي

اي خفي

اي مصرحقا للعبد على الله وهو معنى الوجوب ود هذا اوسع من الاحتجاج بمحل النزاع و قال لا يجب ه
على الله تعالى كوجوب الدين بل وجوده جود و تفضل على ما هو مذهبه في سائر الواجبات على الله كما مر في ه
الالطاف وغيرها قلنا القول بعدم الوجوب على الله تعالى يستلزم نفي التكليف للمشاق وذلك ان الله سبحانه كلف ه
عباده المشاق والزمهم بامور مضرة عاجلة فلو لم يكن ذلك مستلزما لاستحقاق نفع على الله يحرزونه ه
بتلك المشقة لكان التكليف قبيحا لكونه عبثا وبذلك علمنا ان تلك المنفعة لها صفة مخصوصة لاجلها ه
لا يحسن الابتداء بمثلها وهو التعظيم مسئلة قال اكثر المعتزلة والثواب والعقاب مستحقان عقلا ه
وسمعا وقالت الكرامية من المجبرة وابن الراوندي وهو قول السيد ابو القاسم الموسوي من المعتزلة انما يعلم استحقاقهما
سمعا فقط وهي ادلة الوعد والوعيد ولا سبيل للعقل الى ادراكهما قلنا بل العقل بمجرده يعلم استحقاقهما
اما الثواب فقد مر في المسئلة الاولى واما العقاب فلنا في الاحتجاج عليه طريقان احدهما للشيخ م وهو انه قد ثبت عدل
الله وحكمته وقد خلق فينا العلم بقبح القبيح العقلي وخلق فينا شهوته ومكننا منه وخلق الحكيم شهوة القبيح مع الا

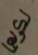
علام

بقبحه والتمكين منه يستلزم حسن المعاقبة عليه ليكون ذلك زاجرا لنا والا لكان مغريا بالنائه وداعيا اليه
وذلك قبيح من الحكيم ولسنا نعني باستحقاق العقاب الا حسن ارادته بالعاصي فيكون العلم بحسنه مع تجويزه ه
فعله راجحا للناعي لترك القبيح والطريقة الثانية لقاضي القضاة وقد سلكها السيد في شرح الاصول
وسائر ائمتنا الامام عليه السلام بقوله لو اراد الايجاب من الله تعالى لمجرد الاثابة لا يحسن اذ لا يجب طلب النفع وبيانه
ان الله تعالى قد اوجب علينا الواجبات والمشاق ثقله وتوعدنا على الاخلال به فلو لم يكن ذلك الا للاثابة لم يحسن
ذلك الايجاب اذ لا يجب طلب النفع والا لوجب علينا كل نفع ولما افترق الواجب والمندوب فلا بد من وجه آخر
للايجاب وذلك الوجه هو التحرز من المضار المستحقة على الاخلال وهي العقاب فهذه طريقة الى معرفة العقاب من جهة
الواجب الواضح كما ان تلك الاولى من جهة القبيح قال الامام عليه السلام قلت الا ان هذا الدليل الاخير ليس
بعقلي محض بل تركب من العقل والسمع لان ايجاب الله والزامه وتوعده على الترك سمعي وكون الايجاب لمجرد
النفع لا يحسن عقلي فيكون حسن العقاب متوقفا على السمع لتوقفه على الجنبة السمعية وهو لا يصح ه
على ما سيأتي واعلم ان هذين الطريقين ورد الاعتراض على جعل الايجاب المذكور هو الايجاب الشرعي ه
وهو الامر والالزام كما ذكرنا اما اذا احمل على الايجاب العقلي لم يرد ولجوزه ان يقال قد اوجب الله
علينا واجبات عقلية اي اعلمنا بوجوبها ومكننا من تركها وخلق لنا نفرة عنها ولا بد من زاجر

يوجبوا عنها ولسنا نقول ان القبح المستحق على فعلها للتسامح بالنفع الآجل عادة فيجب ان يكون
صور الحسن ازالته بنا عند تركها وبهذا يندفع التناقض في كلامهم حيث يقولون في كلامهم مرة
ان وجوب الافعال العقلية لما فيها من الثواب وتارة ان وجه التحرز من المضار ينقال ان اصل الايجاب للتعويض
لكن لما لم يتم الا بان يحرزوا عن الترك حسن العقاب ويصان وجوده وتعلقه علينا للتحرز من المضار وكذا اذا قلنا
ان وجوبه لو وقعه على وجه لا للتحرز والجواب هو لنا فار حتى الاعتبار بذلك ذلك ما لما مر واتفق
النظر ولكون ادلتنا استحقاق العقاب عقلية محضة قال ص وغيره من المعتزلة ان استحقاق العقاب لا يمكن
ان يعلم الا عقلا فقط واما السوع فانما هو موكد فقط وقال ابو الحسين دلالة السمع عليه مستقلا عن دليل
العقل فقال قد يتوعد الله تعالى العصاة بالعقاب فلا بد ان يكون مستحقا والا لم يحسن منه ذلك وهذا
هو دليل [illegible] قال ابو عبد الله تعالى العصاة الموسوي ومن ذكر معه في صدر المسئلة لانه
انهم يقولون لا دلالة للعقل عليه اصلا لنا في الاحتجاج على ان استحقاق العقاب لا يعلم الا عقلا فقط انه
ان نقول قد ثبت وجوب معرفة الله وانما وجبت المعرفة لكونها لطفا في تحصيلها وليحمل بها اجتناب
المعاصي كما ثبت في اللطف فابان هو ذلك وثمرته هو التحرز من العقاب لتكون المعرفة حينئذ جارية
دفع مجرى الضرر فيجب ومعلوم ان هذا متوقف على العلم باستحقاق العقاب فمتى لم يعلم استحقاقه على
فعل المعصية لم يصح ذلك المقتضي لوجوب معرفة الله فيلزم الا يكون الى وجوبها طريق وقد علم بطلانه
فوجب ان يكون العلم باستحقاق العقاب عقليا محضا ولا يرد ان يقول الموقوف على العلم
بالاستحقاق هو وجوب المعرفة لا حصولها وجاز ان تحصل المعرفة لبعض المكلفين قبل العلم بالا
ستحقاق ثم يعلم الاستحقاق بالشرع فهذا المكلف قد عرف الاستحقاق بمجرد السمع فلا يصح
اطلاق القول بانه لا يمكن معرفته بمجرد السمع ولم يدع ابو رشيد الا الامكان ذلك فقط ولو
لبعض المكلفين بان قلنا ان وجه وجوب المعرفة كونها دفعا للضرر الخوف العاجل ويكفي
فيه تجويز الاستحقاق ولا يشترط العلم به فلا يكون وجوب المعرفة موقوفا على العلم بالاستحقاق
كما ذكرتم قلنا تجويز الاستحقاق لا يسوغ لانه ان علم وجه [illegible] قبح العقاب قطع بعدم
الاستحقاق وان لم يعلم وجه القبح فهو متوقف قطعا او تجويزنا فعله حينئذ لكان حسنا
لعدم المقتضي للقبح وهو معنى الاستحقاق مسئلة ولا يستحق عبد عقاب عبد احد
بان يعاقبه

بان يعاقبه
ذلك العبد الاخر بنفسه ونعلم ذلك الاستحقاق عقلا ضرورة او دلالة وقال ع بل يجوز ذلك
حيث اتاه الله ذلك العبد بانه يعلم بالعقل حسن انتصاف المسا اليه من المسيء وايضا الانتصاف كونه حقا
للمسا اليه كالعود من العاقل فانه حق لوارثه المقتول فقط المعادي فانه حق للمقذوف بلا ولا انما
مستحقان من قبل الشرع وفي نفس الامر لما دل عليهما الا انه كاشف لا مثبت قلنا لا نسلم ان المسيء يستحق
العقاب من المسا اليه عقلا والا اذا لا استحقه الناس جميعا الالم فانه لما استحقه المسا اليه استحقه
الناس جميعا وعلمنا ان العقاب مستحق لله تعالى ولا على ان يتعين ان العلة في استحقاق الذم على الظلم
كونه المسا اليه فاما ما احتج به ابو علي من كونه مسا اليه فيجوزون العوض المستحق على المسيء او قد
اوجبنا على الله ان يوصل اليه من اعواضه ما لا يخبر اسائته ولا يستحق غير ذلك لحصول الانجبار بالعوض
فلا والحد والقود اللذان ذكرهما شرعا فلا نعني ان استحقاقهما شرعي محض غير كاشف عن
استحقاق سابق كما ذكره وما هو الا كاشف استحقاق المواريث للوراث والعصر للزكوة والخمس
للامامة ونحو ذلك مما جعل الشرع امره الى شخص مخصوص دون ان يكون كاشفا عن استحقاق سابق
مسئلة قال له واما يستحق العقاب حيث يستحق وايا سوا المستحق على كفر او على كبيرة غير
كفر وعلى ذلك اجمعت المعتزلة الا الخالدي بان الطاعة تثمر انقطاع عقاب الكبيرة ويستبانى في قال الجهمية
من المجبرة بل يقطع ان العقاب ينقطع في حق الفاسق وهو قول اكثر الاشعرية ومثله ما ذكرناه
عن الخالدي وهو لا ليسوا من فرق المرجئة واما المرجئ من حوز الامرين ويتبانى لهم مسئلة متوقف فيه
لمذاهبهم وحجتهم ان شاء الله وقال مقاتل بن سليمان واصحابه ان العاشق لا يستحق عقابا اصلا قال الشيد
بانكدنهم بل قالوا انه لا يعاقب المشرك وان الشرك لا معنى له الا انهم لا يظهرون هذا المذهب
لكل احد لنا في الاحتجاج على ما ذهبنا اليه دليلان عقلي وسمعي اما العقلي فهو انا نعلم
تلازم الذم والعقاب لاتحاد مقتضيهما ولا الذم فيه اضرار ذا استحقاق لا يحسن الى المستحق
واذا ثبت تلازمهما فمن المعلوم من احوال الفساق حسن ذمهم دائما حتى ان من وقف يقذف
ان مالي على العاشق الا ولحسن ذمه فيه فيجب ان يكون العقاب مستحقا كذلك ايضا للتلازم
المذكور بينهما واما الدليل السمعي ففي الكتاب والسنة والاجماع اما الاجماع فانه [illegible]

وعقاب الكفار فقط انه مؤبد غير منقطع فانه لم يسمع عنه وذلك خلاف ما نعتقده به واما الكبائر التي
كبيرة منها قوله وما هم عنها بغائبين والضمير وهم قوله هم للفجار المذكورين قبل قوله وان الفجار لفي
جحيم يشمل الفجار والفاسق والكافر بالاجماع وهذا اصرح في الدوام والتأبيد اذ لو انقطع لكانوا قد
غابوا عنها وغير ذلك من الايات التي سانذكرها في مسئلة الارجاء ان شاء الله واما الشبهة فما جاز كبيرة له
نحو ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها مخلدا او نحو ذلك كما ذكره اصحابنا على سبيل الاستدلال
وان كان لا ايماء فيه في هذا المقام مسئلة والمدح هو القول المنبئ على التعظيم من قيل فيه
مع قصد تعظيمه والذم هو القول المنبئ عن اهانة من قيل فيه مع قصد اهانته ولهما عند الجمهور
ثلاثة احكام الاول انهما يدومان اذ ما من وقت بعد وقت اساءته على العاصي الا ويحسن فيه ذمه ولا
على المطيع الا ويحسن فيه مدحه من غير ان يجد ذلك معتد اي غفولا او وقت من الاوقات البتة له
والثاني انهما لازمان على المستحق لهما من الثواب والعقاب فالمدح دال على الثواب وملازم له والذم دال على
العقاب كذلك لكن يشترط التكليف والا فان القديم يستحق المدح دون الثواب ولو فعل القبيح له
لاستحق الذم دون العقاب وانما اشترط التكليف لان العقاب انما يستحق لكونه زاجرا او الثواب انما وجب لكونه في
مقابلة تحمل المشاق وقد مر جميع ذلك والثالث انهما يجبان دائما بالقلب فقط لا باللسان فلا يجبان دائما
بل وقت التهمة وهذا ما وصل وتسميتهما حينئذ مدحا وذما مجاز لان حقيقتهما القول فقط على ما
مر في تعريفهما ومعنى وجوبهما بالقلب اعتقاد استحقاقهما والعزم على الاظهار باللسان عند
التهمة وقال ابن رشيد يجبان بهما اي بالقلب واللسان لكن لا يجب عليه استغراق الاوقات في الاطناب
فيهما والاستغراق دائما انهما اتفاقا وكلام ابي رشيد يقتضي ان لم يتوقفا يوافق الجمهور قلنا انما يجبان
باللسان لازالة التهمة فقط لكونهما مستحقين كذلك ووجوبهما حينئذ عقلي لكونهما يجري دفع الضرر
ولعل مراد ابي رشيد وجوبهما باللسان هو عند التهمة فيقول انهما حينئذ يستحقان لاجل الطاعة
والمعصية والتهمة شرط فقط وهذا اسعد ما يحمل عليه في هذه المسئلة تنبيه ويعلم مما
ان قول بعض اصحابنا ان المدح حق لا يخرج للغير لا الذم لانه حق للذام ... لا اشتراكهما
في الوجوب بالقلب عند عدم التهمة وباللسان عند التهمة ووجوبهما حينئذ لدفع ضرر التهمة لا



لكونهما حقا للغير او للنفس على ما ذكرنا اولا مسئلة قالت البهشمية والايمان بالله ورسوله وتصديقه
في جميع ما جاء به على وجه يخرج المتصف به عن كونه كافرا لا يثمر انقطاع عقاب المعصية اصلا بل ان
كانت المعصية صغيرة منع من استحقاق العقاب عليها وان كانت كبيرة استحق عقابها دائما والخطاه
بقولهم ذلك الايمان حسبه وقال الخالدي من المعتزلة بل الايمان المذكور يفيد انقطاع عقاب
الكبيرة ثم حكم بانقطاع عقاب الفاسق وقال ان الايمان لا يحبط ثوابه البتة حتى اوجب
فيمن قد امن ولو لحظة لا يكفر بعده البتة بل لا يموت الا مؤمنا وقال ان طاعات الكفار لا يستحق عليها
ثوابا اصلا قلنا ردا عليه لا نسلم انقطاع عقاب من مات مستحقا للعقاب وان الايمان يحبط
الطاعة لان العقاب كالذم لما بينا من التلازم بينهما ومعلوم ان الذم يستحق دائما فان الايمان
لا يثمر انقطاعه فكذا ان يستحق العقاب كذلك لاتحاد المقتضي لهما مسئلة قالت البهشمية ويستحق
الثواب والعقاب على الطاعة والمعصية في الحال التي اطاع او عصى فيها وذلك عقيب فعله من غير
مهلة ومن ثم حكمنا بان الله يوصل اليه جميع ما كان قد استحقه من وقت الفعل الى وقت الانفصال
وقال اهل الموافاة وهم جماعة من البغدادية كهشام الفوطي وبشر بن المعتمر الثواب والعقاب
واستحقاقهما متعلقان بالموافاة فلا استحقاق الا من وقت الموافاة اما موافاة الموت او موافاة العرصة
او موافاة الاعادة على اختلاف بينهم في ذلك فكان الموجب له عندهم هو الموافاة وقيل المعصية
موجبة للاستحقاق والموافاة شرط فقط ولا طائل للفرق بين هذا القول والذي قبله مع اتفاقهما على
انه لا استحقاق الا من وقت الموافاة وقيل المعصية توجب الاستحقاق من وقت الفعل كما يقوله
البصرية لكن انما يستحق فاعلها العقاب في الحال ان كان المعلوم لله تعالى من حاله الموافاة بها وكذا
الطاعة بالنسبة الى الثواب اذ اعلم الله انه لا يموت الا بالطاعة والمعصية لم يستحق عليهما في الحال
شيئا لنا على ما اخترناه وجهان احدهما ما قد تقرر من التلازم بين الذم والعقاب وبين المدح
والثواب حتى لا يصح انفكاك استحقاق احدهما عن استحقاق الاخر ومن المعلوم المتفق عليه انعقاد
الاجماع على استحقاق المدح والذم في الحال اي عقيب فعل الطاعة والمعصية ان لم يكن ذلك [illegible]
الاستحقاق بالحياة او اقامة الحدود عليهم على وجه النكال والاهانة فلولا انهم مستحقون للعقاب
لم يحسن ذلك لانه نوع من العقاب اذا ثبت في العقاب كونه مستحقا في الحال ثبت مثله في الثواب

للاتفاق على عدم الفرق بينهما مسألة قالت البهشمية ويحسن العقاب من الله تعالى للعصاة وإن لم ينتفع به الغير أي غير المعاقب وقالت البغدادية بل لا يحسن إلا حيث كان فيه نفع للغير ويحتمل أن يريد بالنفع ما يحصل لأهل النار من زيادة سرور أهل الجنة والتذاذهم بنعمه تعالى بقاء التكليف أو كون العلم بوقوعه يوجد داعية للطغام لأهل الدنيا وهذا أقربهما إلى كلامهم قلنا في الرد عليهم قد ثبت أن العقاب مستحق على العاصي فحسن إنزاله به لمجرد الاستحقاق لأنه وجه من وجوه الحسن إذ لو لم يحسن لمجرده لما كان مستحقا ولقول البغدادية إن في العقاب صلاحا للغير المعاقب قالوا بوجوبه على الله مسألة قال الجمهور ولا يجوز من الله تعالى تفضل الإثابة في الرسالة لمن يستحقها إلا البشير فإنه يجوز تعجيله لا الكثير وقال ق بل يجوز تعجيل الإثابة في دار الدنيا مطلقا يسيرها وكثيرها لا أنه لا يصح مجامعتها للثواب إلا إذا حصل مجامعتها للتكليف لقوله تعالى أهل الآخرة قلنا في الرد عليهم لا نسلم أنه يصح مجامعة الثواب للتكليف إذ لم يثبت زوال السوابق وانتفاء المنغصات لأن الله تعالى توعده المطيعين على أبلغ الوجوه لكونه لطفا فلا بد أن يكون إيصاله كذلك ومعلوم أن في التكليف من المكاره والمنغصات ما لا تخلص معه الراحة ولا تصفو عن النعمة قال الإمام عليه السلام والبشير من الثواب الذي يحسن تعجيله هو القدر الذي لا يعتد بنقصانه أي لا يعلم المثاب بفواته ولا يستعظم بذهابه وقال الحاكم اليسير هو الذي لا يصير المكلف بتعجيله ملجأ إلى فعل الطاعة قال الإمام عليه السلام ومتى حسن تعجيل البشير وجب لأنه حق للغير فلا وجه لتأخيره عنه قيل وكما لا يحسن التعجيل من الثواب إلا البشير وكذا العقاب والبشير منه هو ما لا يكون المكلف معه ملجأ فأما مع زوال التكليف فيصح أن يوصل إليه منه الكثير أيضا مسألة اتفق جمهور المعتزلة والبصرية والبغدادية على أن العقاب يستحق عقلا كما تقدم ثم اختلفوا هل يعلم أنه يفعل ويقطع بذلك عقلا أم لا فقالت البصرية لا يعلم ذلك الاستحقاق فقط لا فعلا وإنما الذي يعلم عقلا استحقاق عقاب للعاصي ويجوز مع ذلك العفو عن ذلك العفو عقلا وقال البلخي وبشر بن المعتمر وغيرهم من علماء البغدادية بل يعلم من جهة العقل أنه تعالى يفعل لا محالة وأنه لا يجوز العفو أصلا وهو بناء على أن العلم بفعله لطف للمكلف فلا بد من وقوعه حينئذ قلنا في الرد عليهم العقاب حق لله ومن المعلوم أن له إسقاطه

حق

ن حقه حيث لا ضرار بالغير ولنا أنه لما أن إسقاط الله للعقاب لا ضرر فيه على أحد بل فيه نفع لمن أسقط عنه وقولهم إن العلم بأنه يفعل لا محالة لطف فيجب كونه كذلك غير مسلم بل اللطف هو العلم باستحقاقه فقط سلمنا كونه لطفا فيكفي العلم به من طريق السمع وهو متفق عليه فرع على القول بجواز العفو عن العصاة عقلا إما حقيقة كما ذهب إليه البصريون أو فرضا كما ذهب إليه البغداديون فهل يحسن منه عن عاص دون عاص أم لا قالت البهشمية ويجوز العفو من الله عن واحد من العصاة دون بعض أفعاله أو دونه أيضا فيجوز العفو عن سارق الخمر دون من شرب مثلا أو عن من شرب ونحوه دون من سرق فقط ونحو ذلك وقال ق وبشر بن المعتمر لا يجوز ذلك إذ ذلك محاباة أي ميل إلى أحد الشخصين المتساويين دون الآخر وفيه إيثار الصدق ذلك الآخر ويحصل من غير موجب وميل ذلك لا يليق بالحكيم قال ق والعلم بقبح ذلك عقلي هذا إذا فرض حسن العفو عنهم وإلا فهو يتعمم على مذهبه قلنا في الرد عليه العفو تفضل من الله تعالى ويجوز أن يتفضل على من يشاء وكون غير الفعل أحسن منه لا يخرجه عن كونه حسنا له وتصيره قبيحا وإلا ارتفع التفاضل بين أنواع الحسن وقولهم إن المحاباة قبيحة عقلا غير مسلم فإنه يستنكر كما يستنكر البخل بالنظر إلى مكارم الأخلاق ولا يعد قبيحا عقلا وقوله إنه إيثار له لصدق الغير فإنما إذا ذكر الغير من قبل نفسه حيث يألم من الحسد الذي لا يأتي به ثم لا نسلم أنه حصول ذلك التألم في الآخر لأنه إضرار بالنفس وهو قبيح فصل في الموازنة والإحباط وما يتعلق بهما الموازنة هي المساقطة بين الثواب والعقاب سواء كان السقوط من جانب الثواب أو من جانب العقاب وسواء أسقط أحدهما كل الآخر أو بعضه كالإحباط والتكفير فيهما موازنة خاصة إذ الإحباط هو إسقاط العقاب لجميع الثواب والتكفير ~~فإنهما موازنة خاصة إذ الإحباط هو إسقاط العقاب لجميع الثواب~~ والتكفير إسقاط الثواب لجميع العقاب فعطف الإحباط على الموازنة من عطف الخاص على العام وإنما يفعل مثل هذا العطف تنبيها على الاعتناء بذكر الخاص وأن له من المزية والخصوصية ما ليس لغيره وهو هاهنا كذلك فإنه يتعلق بالإحباط من الإيجاب والانطباق ما لا يتعلق بغيره كمسألة من تاب بعد إحباط ثوابه وغيرها فلذلك أفرده بالذكر دون التكفير مسألة اتفق الشيخان على امتناع استواء الثواب والعقاب ثم اختلفا هل يعلم ذلك الامتناع عقلا أو سمعا فقط فقال م ويجوز استواء الثواب والعقاب عقلا إذ لا مانع من استوائهما إلا السمع وهو إجماع على

على انه لابد للمكلف من ان يستحق الجنه او النار فلو استوى الثواب والعقاب لم يستحق المكلف جنه ولا نارا فيكون
نقضا للاجماع فان ادخل الله ذلك المكلف الجنه لم يكن ذلك الا تفضلا لا بطريق الاستحقاق وقال ع يمتنع استواهما
عقلا ايضا وذلك لوجهين احدهما انه يلزم ان يكون كل واحد منهما مسقطا للاخر وهو ساقط في نفسه فيكون
مسقط الغير ساقطا في نفسه لذلك الغير واما المصحح ان يكون مسقطا للغير لغيره بعد ان كان ساقطا في
نفسه بغير ذلك الغير وذلك محال لا يعقله احد وثانيهما ان سقوط الثواب عقاب وسقوط العقاب ثواب
فالقول بتساويهما مودي الى اجتماع استحقاقهما وهو محال والجواب انا لا نسلم ان سقوط الثواب عقاب ولا العكس
اذ من لازم الثواب الاجلال والتعظيم وهو منتف في سقوط العقاب ومن لازم العقاب الاهانه والاستخفاف
وهو منتف في سقوط الثواب ويبطل ان يكون سقوط الثواب عقابا او العكس وايضا فان الانبيا قد سقط
من ثوابهم بسبب معاصيهم وهم لا يستحقون عقابا والكفار بالعكس وهم لا يستحقون ثوابا الا ان هذا
الاخير لا يقول به ابو علي كما سبق في الموازنه ولما كان احتجاج ابي علي على مذهبه في هذه المسئله ضعيفا لم يذكر
الامام عليه السلام الا الرد عليه فقلنا لا دليل على امتناع استوى الثواب والعقاب عقلا كما ادعيه من ان قلت في
دعوى الاجماع على امتناع استواهما نظر اذ خلاف العادلين على الحسن وغيره كالقاسم عليهم السلام ظاهر
مشهور فان المنقول عنهم انه يجوز استوا الثواب والعقاب ثم يدخل الله الجنه ذلك المكلف تفضلا بسماعه او غيرها
وممن قال بذلك المويد بالله ومن المتاخرين القاضي شمس الدين والشيخ الحسن والفقيه حسام الدين وقد قال باستواهما
ايضا فرقه من الصوفيه لكنهم يثبتون دارا ثالثه بين الجنه والنار يدخلها من المكلفين من استوى ثوابه
وعقابه قالوا وهي التي ذكرها الله بقوله وعلى الاعراف رجال وقال بعض اصحابنا ان الاعراف اعالي الجنه
وقيل هي اعالي الحجاب الذي بين الجنه والنار وهو المراد بقوله وبينهما حجاب وانه يحبس فيه من قصر عمله
عن السبق الى دخول الجنه او من استوت حسناته وسيئاته وعلى العقلا لم يدخلون الجنه وهم
المعنيون بقوله تعالى عسى لكم ادخلوا الجنه لا خوف عليكم ولا انتم تحزنون مسئله قال م والامام
وهو اسقاط العقاب لجميع الثواب في التكفير وهو اسقاط الثواب لجميع العقاب يقعان بالموازنه بين
الثواب والعقاب فمن له احدى عشر جزا من الثواب وفعل ما يوجب عشره اجزا من العقاب ثم تقاصا
استحقاق الثواب واستحقاق العقاب وسقط العشران وصار من العشر اللتي هي العقاب مكفرا بعشره
من الثواب ومن له جز من الثواب وعكس اي العكس وهو حبط له عشر من الثواب واحدى عشره من العقاب

فانه يحبط

فانه يحبط الثواب بعشره من العقاب ويبقى له جز من العقاب وقال ع بل يسقط الاقل وهو العشره وما لنا
في الاكثر وهو الاحدى عشر ولا يسقط من الاكثر شي فيبقى الاحدى عشره اللتي هي الثواب في الصوره الاولى
والعقاب في الصوره الثانيه كامله من غير ان يسقط منها شي في مقابله العشره واحتج ابو علي على ذلك بوجوه
منها احدها ان سقوط الثواب عقاب والعكس ويلزم في المكلف في الصورتين السابقتين ان يكون معاقبا مثابا
في حاله واحده وهذا محال وهذا اذا اسقطنا الاقل بالاكثر فلا يلزم منا شي والجواب قد تقدم في المسئله السابقه وثانيهما
ان الموازنه تقع بين الطاعه والمعصيه فاذا اسقط احدهما الاخر سقط جميع ما يستحق عليه ولا احدهما ولا
يصح ان يوازنه بعد سقوطه بما تقدم من ان الساقط في نفسه لا يصح ان يوازنه بعد سقوطه والجواب والانفعال
وسياتي في الكلام عليه وبالمعارضه الشيخ وهو قوله تعالى وقدمنا الى ما عملوا من عمل فجعلناه هبا منثورا اي
ولا هبا منثورا الا اذا سقط جملته ولم يسقط عنهم شي من العقاب واما اذا سقط عنهم شي من
العقاب فقد وصل اليهم نفعه ولم يصر هبا منثورا او مثل قوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم وقوله ان يحبط
ان تحبط اعمالكم وقوله لئن اشركت ليحبطن عملك فهذه الايات يدل على ان الثواب يذهب في جنب العقاب الذي هو
اكبر منه نسيا منسيا غير مسقط شيا من اجزا العقاب والجواب عن الايه الاولى ان المراد التشبيه
بالهبا المنثور وهو ان يبطل ثواب اعمالهم فلا يصل اليهم على الوجه الذي كانوا يؤملونه ويريدونه من اللذات
المتناسبه والمسرات المتواليه بل انما يصل اليهم بدله وهو سقوط ما يوازنه من العقاب وليس في الايه انه لا يسقط
في مقابلته شي من العقاب وكذلك الجواب عن الايات الاخر ولنا على ابي علي احتجاجان سمعيه وعقليه اما السمعيه
فهي قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذره خيرا يره فان من من الفاظ العموم وخيرا نكره يصدق على القليل والكثير
فمن له ثواب او من عقابه فقد عمل خيرا فلابد ان يصل اليه ويراه لكنه يتعذر الجمع بين الثواب والعقاب
فعلمنا بانه يصل اليه بدله وهو اسقاط ما يوازنه من العقاب ويلزم على قول ابي علي ان يكون قد عمل خيرا ولم يره
هذا ومثل هذه الايه قوله تعالى انا لا نضيع اجر من احسن عملا وقوله تعالى اني لا اضيع عمل عامل منكم من ذكر او انثى
وهو مومن واما الحجه العقليه فهي علمنا الفرق بين من اساء واحسن ومن اساء ولم يحسن مثال ذلك
رجلان اما احدهما فقطع عمره في عباده الله ثم فعل كبيره ومات واما الاخر فانه لما بلغ اوان التكليف
فعل مثل تلك الكبيره ثم مات فيلزم على قول ع ان يكون عقاب هذين الرجلين سوا لكنا نعلم انه لابد من

في وقت سهما وانهما لا اذهب بتلك الاعمال الصالحة بسد اكبر وقد اتى بها على وجهها وعلى الصفة التي امر
بها وانما طرى عليها ما هو اعظم منها ولا سبيل الى الفرق بينهما الا ما قاله الشيخ م من انه يسقط من عقاب تلك
الكبيرة بقدر ثواب تلك الاعمال الصالحة ثم يستحق النار بباقي عقابها خلافا والرجل الاخر الذي لا عبادة له
فانه يستحق النار بجميع عقاب تلك الكبيرة من غير ان يسقط منه شي **مسئلة** اختلفوا فيما ذا تقع الموازنة
على المثبتين او الاول قول ابي هاشم وجواب الموازنة تقع بين الثواب والعقاب المستحقين كما تقدم في المسئلة السابقة
القول الثاني قول الاخشيدية بين الفعل الذي هو الطاعة والمعصية وبين المستحق الذي هو الثواب او العقاب فيكون
الساقط مطلقا هو الفعل والمسقط هو المستحق فيحبط فعل الطاعة بالعقاب المستحق على المعصية وتكفر
فعل المعصية بالثواب المستحق على الطاعة القول الثالث قول ع انما تقع الموازنة بين الفعلين فعل الطاعة وفعل
المعصية ولا مدخل للمستحقين في احباط ولا تكفير وقلنا في الاحتجاج للقول الاول وهو مذهب البهشمية انما يقع
التكفير والاحباط بامر منتظر لان التكفير والاحباط تغيير وتبديل وانما يصح التغيير والتبديل في الامور
المنتظرة لا في الامور المعصية المفروغ منها وذلك المنتظر هو المستحق فقط وهو الثواب او العقاب لانه
ليس معنا الا الفعل والمستحق والفعل منقض مفروغ منه كما تقدم فلا يصح فيه التغيير فتعين كون المنتظر
هو المستحق فثبت ان التكفير والاحباط تقع فيه لا في الافعال كما قاله ابو علي ولا في الفعل والمستحق
كما قاله الاخشيدية ويلزم والاخشيدية مثل ما مر الزاما لابي على في المسئلة السابقة من استوى من احسن
واسا وهي كالرجل الذي عبد الله طول عمره ثم فعل كبيرة ومات ومن اسا فقط كالرجل الذي فعل
تلك الكبيرة ومات وانما لزمهم ذلك لان الساقط اذا كان نفس الفعل لزم سقوط ما يستحق عليه من
غير ان يسقط في مقابلته شي كما تقدم الاستدلال عليه فيلزم حينئذ التساوي بينهما وهو معلوم
البطلان للقطع بالفرق كما تقدم ومما احتجت به البهشمية ابطال الواحد للقول بالاحباط والتكفير
هو تعذر استحقاق الثواب والعقاب معا لما بينهما من التنافي اذ فيه مقتضى احدهما تبيشاره وتطمع نفسه في وقت
واحد فيجب ان يكون التكفير والاحباط بين الثواب والعقاب دون فعل الطاعة والمعصية او الفعل
او المستحق **مسئلة** والتكفير والاحباط على ما بينا مجمع على الخلاف السابق بين الشيخين في
كيفيته خلافا للمرجئة فانه ذهب اكثرهم الى صحة استحقاق الثواب والعقاب في وقت واحد منهم

من قال

ثم يسقط ويفعل به ما يستحقه من الثواب
من قال انه يفعل بصاحب الكبيرة ما يستحقه من العقاب ويدوم ولا ينقطع ومنهم من قال ان الله تعالى
ثواب افعاله في الدنيا بونا كان او عقابا ويفعل الاجر في الاخرة ويدوم ومنهم من اطلق صحة اجتماعهما ولنا انه
العقاب دائم والثواب دائم بدوام المدح والذم على ما تقدم وهما متنافيان كما مر فاستحال اجتماعهما في
او يستحيل كون الواحد معظما مستحقا له او امكنه اهانته في وقت واحد من فاعل واحد سبب فقط وهو معنى
التكفير والاحباط كما تقدم وايضا فانا لا نعلم الاحباط والتكفير بين الذم والمدح في الشاهد بين ذلك
اتصافي الثواب والعقاب بيانه ان من احسن الى غيره الاحسان العظيم بان انقذه من قارعة الطريق
واحسن اليه بتربيته واعطاه الاموال وعلمه الاداب ثم كسر له راس قلم مثلا فانه لا يحسن من ذلك المنعم
عليه ذمه على هذه الاساءة لمكان الاحسان اليه بخلاف ما لو فعل تلك الاساءة والاحسان منه فانه يحسن ذمه
ذمه على ذلك فهذا مثال التكفير ومثال الاحباط ان يسي احد الى غيره بقتل اولاده وهتك حرمه
ورد الاملاك ثم يسقيه في اثناء ذلك شربة ما او تكلم كلمة طيبة فانه لا يستحق مدحا على ذلك الاحسان
لسقوطه في جنب هذه الاساءة العظيمة **مسئلة** والتوبة هي الندم على ما اتى به من القبيح لقبحه
واخلاله من الواجب لوجوبه والعزم على ان لا يعود الى شي من ذلك والندم والعزم ركنان لها
وقبل العزم شرط لا ركن وهي مقبولة من كل اخذ حلافا لبعضهم في قبل المومن وهي تفعل
ولو علم الله ان التائب يعود الى ما تاب عنه خلافا لبعض البغداديين وجب على الله قبولها ويقبح
العقاب بعدها خلافا ق فانه قال اسقاط العقاب بها تفضل فقط وجوز حسن جود وهي عند
الجمهور يسقط العقاب بنفسها لا الموازنة ثوابها بل يسقط ما قبلها على جهة الجملة وهي بذل
الجهد نعم الجملة ومثلها وهو الوسع في الطاقة والتلافي لما وقع من المعصية فالساقط بفعلها
من فعلها وفعل المعصية لا بين المستحقين عليها فيصير المعصية حينئذ كان لم يكن فيسقط
العقاب تبعا لسقوطها من غير ان يسقط في مقابلته شي من ثواب التوبة كما هو مذهبهم في الموازنة
بين الطاعة والمعصية وانما اتفق الشيخان هنا على ان الساقط بين الفعلين دون المستحقين لعلمنا
ان التوبة هي الندم والاسقاط والاسقاط انما يتعلق بنفس المعصية من غير التفات الى العقاب المستحق
عليها ولو لم تذكر التائب العقاب ولا خطر بباله لكانت توبته صحيحة معمولة فيجب ان لا تكون للعقاب
مدخل في الساقط بل انما يسقط تبعا كما عرف ومن ثم كان التوبة ثوابها اكثر من عقاب ما تقدمها من المعاصي

ه وبشر بن المعتمر من البغدادية بل الجبائي يعود ذلك الثواب اذ احباطه بعقاب تلك الكبيرة عقاب
وقد سقط عنه كل عقاب بالتوبة فتسقط الاحباط وبلزم منه عود الثواب والا لزم الا تكون التوبة
مسقطة لجميع عقابه وهو خلاف المعلوم قلنا فلما قد بينا ان الثواب صار مسقطا العقاب
تلك الكبيرة غير مستحق بوجه من الوجوه بل بستنه الى ذلك المكلف والى غيره على سوا فلو عاد
بعد التوبة لصار مستحقا بعد ذلك اذ لا يكون الثواب الا مستحقا وحينئذ بل عن ان يكون استحقاقه
هو التوبة فقط اذ لم يوجد ما يصلح للاستحقاق سواها ويلزم ان يستحق بها ذلك الثواب كل تائب
اذ التوبة هي السبب في الاستحقاق فيستحقه كل من تاب عن معصية وان لم يكن قد اطاع قبل تلك المعصية
والا لزم حصول السبب كله بلا دون المسبب وهو محال واما قولهم ان احباط الثواب عقاب
وقد سقط كل عقاب فجوابه انا لا نسلم انه عقاب بل انما العقاب الالام الواقعة على جهة الاهانة
بدليل ان سقوط الثواب قد يحصل في حق الانبيا وهم لا يستحقون عقابا **مسئلة** من فعل
معصية ما يستحق عليها عقابا ثم تاب عنها سقط ذلك العقاب فاذا انقض التوبة وعاد الى تلك
المعصية هل يعود عقابها الذي قد كان سقط بالتوبة ام لا فقال البصريون والبلخي من البغدادية
لا يعود وهو المراد بقوله ومن تاب من معصية ثم عاد لم يعد عقابها الاول الذي قد كان سقط
بالتوبة اذ قد صار ساقطا بالتوبة غير مستحق بوجه من الوجوه فلا سبيل الى عوده كما قلنا في المسئلة السابقة
وقال بشر بن المعتمر من البغدادية بل الجبائي انه يعود ذلك العقاب اذ الموجب لارتفاعه هو التوبة فاذا
فقدت التوبة يعود قلنا ذلك العقاب قد سقط بالتوبة وصار في نسبته اليه والى غيره بالسوية
والفعل الثاني وهو فعل المعصية متجدد بعد التوبة فلا يستحق العقاب الا عليه فقط فلو عاد عقاب
الاولى لما كان سبب استحقاقه الا المعصية الاخيرة فيلزم ان يستحق العقابين كليهما من يفعل مثل
تلك المعصية وهو نظير ما تقدم في المسئلة السابقة الاولى **تنبيه** قد علم مما ذكر ان ابا هاشم
والجمهور طردوا اصلهم في المسئلة الاولى وفي هذه وهو انه لا يعود شي مما قد كان سقط وبشر بن
المعتمر طرد اصله فيهما فقال يعود ما كان سقط واما ابو علي فانه خالف اصله في المسئلة الاولى بعود
الثواب الساقط وقال في هذه لا يعود العقاب الساقط ووجه الفرق له ان احباط الثواب عقاب

فسقط ذلك العقاب به اي سواها وتكون الموازنة بين المستحقين كما تقدم في الطاعة والمعصية والا لزم
ان يتساوى من عمر دهره طاعة لله بالكلية ثم تاب ومات ومن فعل معصية واحدة ثم تاب ومات بل ربما كان
الاكثر عصيانا اكثر ثوابا لان العظم موقع التوبة في حقه فكثر ثوابها عليه فيتساوى من فعل معصية واحدة
ومن فعل معاصي متعددة قلنا القول بانها تسقط بثوابها لانه اكثر مسلم كون ثوابها اكثر من ثواب السوء
وهو باطل قطعا سلمنا ذلك لكن انه يلزم على هذا القول فيمن تاب من الشرك ان يكون ثواب توبته اعظم
من عقاب الشرك ومسقطا له والمعلوم ان ثواب التوبة لا يسقط عقاب الشرك لقوله تعالى فسد الزلل
لئن اشركت ليحبطن عملك بل قوله تعالى في الملائكة عليهم السلام المقربين وقد شهد لهم بانهم افضل من الانبياء ومن يقل منهم اني
اله من دون الله فذلك نجزيه جهنم الاية فعلمنا ان ثواب التوبة لا يوازن عقاب الشرك ولا يسقطه فلو كان
ثواب التوبة يوازنه ويسقطه لكان قوله المخالف لازم كون ثواب التائب اعظم من ثواب الانبيا والملائكة فيكون
افضل منهم وهو معلوم البطلان واما ما ذكره من الزام التساوي بين من فعل معصية واحدة ومن
فعل معاصي متعددة فنحن نلتزمه ونعرف بينه وبين ما الزمناه في مسئلة الموازنة ان سقوط المعصية
ههنا ليس بالموازنة فالمعصية هنا صارت كالمعدومة فيتساوى من يفعل له معصية واحدة
ومن يفعل له معاصي متعددة بعد التوبة اذ صار كل منهما كان لم يكن بعض بخلاف مسئلة الموازنة
فان السقوط فيها بمحض الموازنة والمقابلة من الجانبين فلم يجز تساوي من احسن واسا ومن اسا فقط
تنبيه وكما ان التوبة تصير المعصية كالمعدومة يشترط ان تكون ندما على الطاعة لانها طاعة
كما قيل في التوبة اذ كل منهما بدل الجهد في التلافي ويحتمل من جميع ما تقدم ان التوبة لا يسقط الا
بشيئين ايضا الموازنة بالعقاب او الندم على الطاعة على الوجه المذكور والعقاب لا يسقط ه
ايضا يجوز بالعفو ايضا كما تقدم **مسئلة** من فعل طاعات ثم فعل كبيرة احبط ثواب
تلك الطاعات فاذا تاب من فعل تلك الكبيرة هل يعود ثواب تلك الطاعات التي قد كان احبط
بعقاب الكبيرة ام لا وجمهور البصريين ولا يعود بالتوبة ما قد احبط قبلها من الثواب ه
المستحق على الطاعات اذ بعقاب تلك الكبيرة صار ذلك الثواب كالمعدوم لسقوطه بالموازنة وبعد
ان سقط وبطل استحقاقه لا سبيل الى عوده وقال ابو علي والبلخي وابو بكر البخاري من البهشمية ه

ولنتنزل المعز

استماما

هه كما تقدم وقد سقط العقاب بالتوبه سقوط الثواب بخلاف العقاب عند التوبه فانه يقصر وجوه تحصل
ولا يجوز الرجوع فيه بعد بطلان التوبه **مسئله** قال مولانا عليكم قلت ومن فعل طاعات ثم فعل
معصيه احبطت ثوابه ثم تاب من تلك المعصيه بعد احباط ثوابه على الطاعات السابقه لم يعد ثواب
الذي قد كان احبط قبل الكبيره ولا ثم الثواب الذي منعت الكبيره عن استحقاقه من وقت فعلها الى
وقت التوبه الا على قول والبخاري كما بل بنفس اسقاط التوبه للمعصيه ترتفع
المعصيه من استحقاق الثواب على تلك الطاعات ويتجدد له استحقاق الثواب في المستقبل من الزمان على الطاعات
تلك الماضيه حتى يصير كانه فعلها وقت التوبه فهي حينئذ كالمستقبله من الطاعات التي فعلها عقيب
التوبه في انه يستحق عليها الثواب متجددا دائما فيصير في المسئله ثلثه اقوال يعود مطلقا وهو قول ابي
القسم البخاري لا يعود مطلقا وهو ظاهر قول ابي هاشم وجمهور البصريين والتفصيل لا يعود ما كان
قد مضى وقته ويعود الاستحقاق للمتجدد في المستقبل وهو قول ابن الملاحمي واختاره الامام عليه وهو الموافق
للقواعد والاصول اذا كان المانع من استحقاق الثواب على تلك الطاعات هو استحقاق العقاب على تلك المعصيه
وعند بطلانها بالتوبه زال المانع من استحقاق الثواب اذ الطاعه باقيه لم يطرا عليها ما تصير به كالمعدومه فيعود
استحقاق الثواب في المستقبل وهو ايضا اللائق بالعدل والحكمه والا لزم التساوي بين من قطع عمره في عبادة الله
وطاعته ثم فعل كبيره وتاب عنها قبل موته وبين من قطع عمره في عصيان الله والكفر به ثم تاب قبل موته والفرق
بينهما مما لا يشك فيه وحمل عليه ابن الملاحمي كلام ق في المسئله السابعه حيث قال انه يعود ثوابه بالتوبه
في المراد المتجدد وحمل عليه كلام ابي هاشم حيث قال لا يعود فقال مراده المحبط حال المعصيه لا
المتجدد فان قيل يلزم فيمن تاب من معصيه ثم عاد اليها ان يتجدد له استحقاق عقاب الاولى مثل ما ذكرتم
هاهنا قلنا ولا سواء فان الطاعات المتقدمه في هذه المسئله باقيه في نفسها اذ سقوط ثوابها في الزمن
الماضي الى وقت التوبه بالموازنه بينه وبين عقاب المعصيه لا تصير بها كالمعدومه اذ الموازنه بين الثواب والعقاب
فقط لا بين الطاعه والمعصيه والطاعه غير ساقطه بل انما منع من استحقاق ثوابها مانع وقد زال
بخلاف سقوط المعصيه بالتوبه في تلك المسئله فليست بالموازنه على الصحيح كما سبق بل بالتوبه صارت تلك
المعصيه كالمعدومه فلا مرا بها تجعلها حتما فبطلت تلك المعصيه في الحال المقارن للتوبه وفي المال وهو بعد

التوبه

سواد
معصيه

التوبه **مسئله** هه من فعل ثم طاعات كمن فعل تلك المعصيه ثم ندم على تلك الطاعه
على وجه توجب سقوطها على قول ابن الملاحمي والامام عليه يتجدد له استحقاق العقاب على تلك المعصيه
في المستقبل لانها سقوطها انما كان بتوبه الطاعه فلم تصر بذلك كالمعدومه وقد بطلت تلك الطاعه
فيعود استحقاق العقاب وتصير كانه فعلها وقت الندم على الطاعه **تنبيه** اخرى من فعل طاعه
ثم ندم عليها ندما يوجب سقوطها ثم تاب بعد ذلك فانه لا يعود شيء من ثواب طاعته الماضيه على قول الهمام
وغيره لانها بالندم عليها صارت كالمعدومه فبطلت في الحال والمال **مسئله** اتفقت المعتزله على ان ذنوب
الانبيا ومن كان على صفتهم في العصمه كلها صغاير وذنوب الفساق كلها كباير وما عداهم من سائر المكلفين
فيجوز في معاصيهم ان تكون صغاير وان تكون كباير اذ كون الذنب كبيرا او صغيرا بحسب قلة الثواب
والعقاب وكثرتهما ونحن لا نعلم مقاديرها واتفقوا ايضا انا نقطع سمعا بان فيها صغاير لكن لا
نعين قال الله تعالى لا يغادر صغيره ولا كبيره الا احصاها وقال تعالى وكل صغير وكبير مستطر
وقال تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وقال وكره اليكم الكفر والفسوق
والعصيان والظاهر في المعطوف المغاير للمعطوف عليه وقال كبائر الاثم والفواحش الا اللمم
ثم اختلفوا هل نقطع عقلا ايضا بان فيها صغاير لم لا فعالم ص وكل لك نقطع عقلا ايضا ان في تلك
الذنوب الصادره من غير المعصومين والفساق صغاير لكن لا نعين لنا وليس المراد بانا نقطع بعد
الصغيره من جهتهم فانه لا سبيل لنا الى العلم بذلك بل المراد بانا نقطع ان في الذنوب ما عقابه
ينقص عن موازنة ثواب بعض الطاعات حيث لو جمع مكلف بين تلك الطاعات وذلك الذنب على انفراده
لكان صغيرا اسقاطا في حسب تلك الطاعات وقال ض وهو قول ابي لا نقطع بذلك عقلا ولا يجوز
كون ذنب اسقط لا احماله الكباير اذ ما من ذنب الا ويحتمل ان يكون كبيرا محبطا لجميع الطاعات
ولهذا قال ع ان اقل قليل الطاعات يستحق عليها اجر واحد واقل قليل المعاصي يستحق عليها اجزاء من
من العقاب لعظم موقع المعصيه في حق الله وليس كذلك موقع الطاعه لمكان انعامه علينا باصول
النعم وفروعها وكيف ونحن لا ندري الطاعه بل والمعصيه الا بعينه التي يستحق عليها الشكر دايما
مسئله قالت ويجوز ان يكون في العمل الصغيره ولا تعيين بالكبيره وقالت البغداديه لا يجوز

ذلك بل كل عمد كبيرة وهو المروي عن الامام الناصر عليه السلام وهم لا يقولون لا تكون الصغيرة الا ما صدر
عن سهو او نسيان وقال الشيخ ع بل لا بد ان يكون صدورها سابقا او ترك استدلال الا ما اقدم عليه مع العلم
بقبحه فانه كبير قلنا لا مانع من ان يكون في الفعل المعلوم قبحه ما هو صغير اذ لم يفصل الدليل الحد
بين الصغائر بين العمد وغيره ولانه قد ثبت ان في الانبياء من فعل ما هو ذنب صغير فاما ان يقع ذلك
سهوا فليس بمعصية ولا ذنب او عمدا فهو الذي نقول وان قيل وقع منه لترك الاستدلال قلنا ترك
الاستدلال ان كان عمدا او سهوا والكلام كذلك فيتسلسل وهو محال مسألة قالت به والوعيد
على فعلٍ انما لا يقتضي كون ذلك الفعل كبيرا اذ قد يكون عاما يصح تناوله الصغيرة كما يصح تناوله
الكبيرة وقال ق بل الوعيد على المعصية يدل على كبرها ولا وعيد في صغيرة اصلا لنا على دخول اصحاب
الصغيرة في الوعيد دليلان سمعي وعقلي اما السمعي فقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله الاية فان هذا
وعيد عام لكل عاص ولم يفصل بين عاص وعاص وصاحب الصغيرة عاص لقوله تعالى وعصى آدم ربه
فغوى ولانه قد خالف الامر ومخالفة الامر عصيان لقوله امرتك امرا جازما فعصيتني فاصبحت مسلوب
الامارة نادما ولان قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره وعيد وقد اندرج فيه صاحب الصغيرة
لمخالفته الامر واما الدليل العقلي فهو ان فعل المعصية انما يصح الوعيد عليها لكونها في نفسها قبيحة
ولا شك ان الصغيرة معصية في نفسها قبيحة فيجب تناول الوعيد لها لكونها معصية ولقبحها
ولا بد من انضمام كونها معصية الى قبحها اذ من القبيح ما لا يصح التوعد عليه وهي القبائح الموجودة من
غير المكلفين قال الامام عليه السلام قلت ومن له ثواب مكفر لعقاب معصيته حتى صارت صغائر ولا يقال لو كان ه
داخلا في الوعيد لوصل اليه عقابه على تلك الصغائر المكفرة لانا نقول قد وصل اليه عقابه عليها حيث اسقط
ذلك العقاب بعض ثوابه فانه لما لم يمكن اتصال العقاب الحقيقي الذي هو الايلام النازل على جهة الاستحقاق
والاهانة لكثرة ثوابه قلنا لا بد ان يصل اليه بدله وهو اسقاط بعض ثوابه والتوبيخ وتسمية سقوط الثواب عقابا
انما هو على جهة التجوز بدليل حصوله في حق الانبياء وهم لا يستحقون عقابا ثم قال الامام عليه السلام وهو اي
ذلك المكلف الذي صار عقابه مكفرا مستثنى من الوعيد بدخول جهنم كالتائب فالمقدر في الاية
السابقة يدخله نارا الا ان يتوب او يكون له من الثواب ما يكفر عقابه ونحو ما اشبههما واعلم انه

انه قد اختلف

واعلم انه قد اختلف العلماء هل صاحب الصغيرة والتائب داخلان في ايات الوعيد ام لا فقال ع
والاكثر انهما داخلان كما هو الظاهر ولكنهما مستثنيان من دخول جهنم وقال م انهما غير داخلين
وهو مثل كلام ق في المعتمد ولعل الامام عليه السلام لم يذكر خلاف م مع ق لضعف الثمرة فانه عنه وعن الحاكم
فان الحاكم لم يذكره ولان الخلاف بين الشيخين هو مبني على ان الوعيد المشروط هل يصح ام لا قوله فثبت انه
الخلاف بينهما لفظي فقط فاذا ثبت ذلك قال الامام عليه السلام قصد بقوله وهو مستثنى من الوعيد بدخول
جهنم من الشيخ ع وهو ظاهر وتعرف الكبيرة من المعاصي بان يصفها الله بالفحش نحو قوله في الزنا انه كان
فاحشة الاية او العظم نحو قوله في القذف وتحسبونه هينا وهو عند الله عظيم والكبر نحو قوله في قتل الاولاد
انه كان خطئا كبيرا او الاحباط كما اسند الاحباط الى الشرك لو وقع من الانبيا بقوله لئن اشركت
ليحبطن عملك او نحو ذلك كوصف صاحب الذنب ان عليه غضب الله او لعنته او بالنص الصريح نحو قوله في الفرار
من الزحف ومن يولهم يومئذ دبره الى قوله فقد باء بغضب من الله ونحو قوله في قاتل المومن وغضب
الله عليه ولعنه واعد له الاية وكذا كل ما امر الله تعالى باقامة الحد عليه كالسرقة وقطع الطريق وشرب
الخمر ونحو ذلك وقد اختلف الناس في كمية ما نص من الكبائر فروي عن عبد الله بن عمر بن الخطاب انها تسع الشرك
بالله وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين
المسلمين والالحاد في الحرم وزاد ابو هريرة اكل الربا وزاد علي عليه السلام السرقة وشرب الخمر وزاد الجمهور
الخروج على الامام وبغضهم النهي على الحق مطلقا وزاد بعضهم النميمة لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا الاية
وغير ذلك من الاختلاف في الكبيرة مسألة اجمعت الامة على ثبوت شفاعة النبي صلعم واختلف في من
المستحق لها فقال الجمهور من العدلية انما يستحقها اهل الثواب فقط وفائدتها زيادة درجتهم
بالتفضلات او من استوت حسناته وسيئاته وفائدتها دخولهم الجنة تفضلا فاما من يستحق العقاب
كالفساق فلا يستحقون الشفاعة ولا تسقط العقاب الذي يستحقونه بالشفاعة خلافا للمرجئة
فانهم يقولون بجواز الشفاعة لهم ثم منهم من يقطع بها ومنهم من يجوزها فقط لنا على ابطال الشفاعة
للفساق لا تخلو اما ان تسقط العقاب بنفسها او يكون المسقط له هو المشفوع اليه عندها والاول باطل
اذ العقاب حق للمشفوع اليه لا للشفيع فلا يسقط باسقاط الشفيع بقي الثاني وحينئذ
يكون اسقاطه للعقاب انما هو على وجه التفضل مع بقاء الاستحقاق واسقاطه كذلك مما لا مدخل له

غه
ان الشفاعة

ولا السماع

للعلم فقد دل اما نعرف بالسمع بالسمع وادلة السمع قد دلت على عدم الشفاعة لهم بقوله ما للظالمين
من حميم ولا شفيع يطاع والظالمين جمع ظالم معرف باللام وشفيع نكرة في سياق النفي فيقتضي العموم وكل من
دساني الى دلالة العام في مثله قطعية ومنها قوله لم حكاية عن النبي صلعم على جهة الانكار اما من
في النار ومنها قوله تعالى يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا تقبل منها شفاعة ولا هم ينصرون
ونفس وشفاعة وينصرون نكرات في سياق النفي فيكون عامة ومنها قوله من قبل ان ياتي يوم لا بيع فيه
ولا خلة ولا شفاعة وقوله تعالى وما للظالمين من انصار وقوله تعالى حكاية عن الملئكة وقد سالوا لهم المغفرة
الاية ولا يشفعون الا لمن ارتضى والفاسق ليس بمرتضى وقوله ابتدا منهم ويستغفرون للذين امنوا
ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلما فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك ومنها قوله تعالى في الفجار وما هم
عنها بغائبين ولو صحت الشفاعة لهم لغابوا عنها وغير ذلك من الايات وحجة اخرى عقلية لانه في ان
صاحب الكبيرة مسخوط عليه وان الله تعالى قد ابراه وعاداه ونفى الايمان عمن يوادّه لقوله لا تجد
قوما يؤمنون بالله واليوم الاخر يوادون من حاد الله الاية فلو شفع لهم النبي صلعم لكان قد شفع
لمن سخط الله عليه ولكان قد والى من تبرا الله منه وعاداه من غير تبرؤ رسول الله صلعم شيئا من ذلك فقد
ازلنا عنهم ما تمسك به المرجئة من الاخبار الاحادية التي لا تجري في هذه المسئلة مع
مصادمتها للبراهين المتقدمة السمعية والعقلية فهي طاهر الناويل جدير بعدم التطويل

مسئلة والمسلمون العاصون المراد بالمسلمين هنا من لم يكفر داخلون في الوعيد كما يدخل
فيه الكفار لعمومه لكل عاص هذه مسئلة ارجا الكبرى لانظار العظيمة الاخطار دون نبيه
منها وجه الحق لا بتنائها على اربع مقدمات احدها ان في اللغة الفاظا موضوعة للعموم وثانيها ان كون
تلك الالفاظ موضوعة للعموم معلوم مقطوع به وثالثها انه لا دلالة تلك العمومات على مدلولاتها قطعية
ورابعها ان العموم بعد تخصيصه باق على حجيته القطعية فيما بقي بعد التخصيص وكل واحدة من هذه
المقدمات فيها خلاف والمخالف في اي مقدمة منها لزومه الارجا اما الاولى فقد ثبت ان اسما الشرط والجمع
المعرف باللام ونحوها الفاظ عامة بدليل قد تسبق العموم الى الاذهان عند اطلاقها وصحة الاستثناء
منها وغير ذلك والمنكر كونها للعموم لا يلتفت اليه واما الثانية فانا لما استقرينا اللغة العربية
وعلمنا ذلك قطعا لا تعتريه الشكوك ولا نعلم معاني الالفاظ الا النحو والتصريف كان تواترا

بلغ

فكيف حال فيه كثير من الناس وهو صريح وان كان احاديا فلا يفيد القطع لانا نعول نقش
الالفاظ بقوله الشافي التواتر واما معانيها فانما علمت بالنحو والاخبار وكان العلم بها نظريا واستطيعه
النقل التواتري لبعض الالفاظ فاحتملت الخلاف واما الثانية فالمخالف فيها ابو شمر كما شيباني فانه قال
دلالتها انما يفيد الظن لجواز ان يكون فيها اشتباها او شرط لا يعلمه والدليل على بطلان ما ادعاه
انه قد اذا ثبت ان العموم هو مدلول تلك الالفاظ وان الله تعالى لا يجوز ان يخاطب بخطابات ويريد بها
غير ظاهره والا لكان معميا وملبسا ثبت ان دلالتها على المعاني قطعية غير مشكوك فيها البتة
لا سيما العمومات التي لا يتعلق بها عمل بل انما يطلب بها الاعتقاد فقط كما ذهب اليه المحققون من اهل
اصول الفقه واما الرابعة فالمخالف فيها هو الاصم كما شيباني وغيره من المجبرة وبعض المعتزلة فانهم
يقولون العام اذا خصص بطل حجيته وصار مجملا يفتقر الى البيان ودليلنا عليهم انه اذا ثبت
ان دلالة العام على مدلوله قطعية ثم خصصنا بعض معين منه بدليل مخصص فانه يجب ان يكون
دلالته على الباقي بعد التخصيص قطعية كما كانت اذ لم يطرا عليها ما يغيرها فاما كان التغيير في المخرج
لا في الباقي واذا عرفت صحة هذه القواعد الاربع فاعلم انه قد ورد عمومات وعيد للكافر والفاسق وعمومات
وعد عام للمؤمن والفاسق اما عمومات الوعيد فمنها قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله الى قوله خالدا
فيها وثانيها قوله تعالى انه من يات ربه مجرما فان له جهنم لا يموت فيها ولا يحيى وثالثها وقد خاب
من حمل ظلما ورابعها قوله فاما من طغى واثر الحيوة الدنيا فان الجحيم هي الماوى وخامسها قوله تعالى
وان الفجار لفي جحيم الى قوله وما هم عنها بغائبين وسادسها ونسوق المجرمين الى جهنم وردا الاية
وسابعها ونذر الظالمين فيها جثيا وثامنها قوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وتاسعها قوله تعالى
ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها الاية وعاشرها قوله يا ايها الذين امنوا اذا لقيتم الذين
كفروا زحفا فلا تولوهم الادبار الى قوله فقد باء بغضب من الله وماواه جهنم وبئس المصير وحادي
عشرها قوله ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة الى قوله ومن يفعل ذلك عدوانا
وظلما فسوف نصليه نارا وكان ذلك على الله يسيرا وثاني عشرها قوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت
به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وثالث عشرها قوله تعالى ومن يعمل سوءا يجز به ورابع
عشرها قوله تعالى بعد ذكر بعض الكبائر ومن يفعل ذلك يلق اثاما الاية الى غير ذلك من العمومات المتناولة

تركناها

ه للكافر والفاسق سواء ولا واحدة الا تركناها حسبة التطويل واما عمومات الوعد فهي على ضربين منطوقات
ومفهومات اما المنطوقات فمنها قوله تعالى يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم الى قوله ان الله يغفر الذنوب
جميعا وهي ان كانت عامة لافراد الذنوب فهي مجملة من جهة الغفران اذ يحتمل انه بالتوبة وانه بغيرها والاول
اظهر ليس من جملة الذنوب الكفر الا بالتوبة اتفاقا الثانية قوله وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم ولا عموم
فيها لان المعرف مجملة كالاية التي قبلها والثالثة قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء ولا عموم فيها ايضا بل هي مجملة كالتي قبلها من جهة الغفران والمغفور له كما قدمناه
قوله تعالى ويعفو عن كثير وهي مثل ما قبلها من الاجمال فمن اين [illegible] ولا حجة لهم [illegible] منها
واما المفهومات فمنها قوله تعالى حكاية عن موسى انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى فهذه
الاية دالة بمفهومها على ان الفاسق لا يدخل النار لانه غير مكذب ولا مفهوم للاخرى لانه قوله فانذرتكم
نارا تلظى [illegible] ويمكن ان يدخل الفساق نارا اخرى واما الايتان الاولتان فمفهومها
مفهوم صفة وجمهور المعتزلة لا يقولون بحجيته ومنها قوله تعالى وهل نجازي الا الكفور فمفهوم الاستثناء
ان غير الكفور لا يجازى والفاسق غير كفور ومنها قوله تعالى يوم تبيض وجوه وتسود وجوه
فاما الذين اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم فمفهومه ان الفاسق لا يسود وجهه فيبيض
اذ لا واسطة وهو غير لازم فان قوله فاما الذين اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم انما يعود
على بعض ذوي الوجوه المسودة في قوله تبيض وجوه وتسود وجوه وهو غير عام لكل الوجوه المسودة ايضا
فلم تحصر الوجوه كلها في المبيضة والمسودة لقوله يوم تبيض وجوه وتسود وجوه فلا يلزم
اذا لم يسود اذا لم [illegible] وجه الفاسق ان يبيض ومنها قوله وجوه يومئذ مسفرة الى قوله
الى قوله اولئك هم الكفرة الفجرة وهي كالتي قبلها تحريرا واعتراضا ومنها قوله في سورة
الواقعة والسابقون السابقون اولئك المقربون ثم قال واصحاب الميمنة ما اصحاب الميمنة
واصحاب المشأمة ما اصحاب المشأمة ثم حكى ما كانت عليه عقائدهم بقوله ائذا متنا وكنا ترابا
وعظاما وجوابه انه يلزم ان لا يدخل النار الا من انكر البعث دون سائر الكفار وهو خلاف
الاجماع فهذه عمومات الوعد والوعيد من الكتاب واما السنة فهي اكثر من ان تحصى من الطرفين
جميعا واعلم انها لما تعارضت هذه العمومات افترق الناس عند ذلك اربع فرق الفرقة الاولى

حملة عموم الوعيد على ظاهره وتأولوا عمومات الوعد على ما يوافقه وهؤلاء هم الزيدية وجمهور ه
المعتزلة وقطعوا بدخول الفاسق النار وتخليده فيها وفرقة عكست ذلك وحملت الوعيد على الوعد
فقطعت بدخول الفاسق الجنة وهم مقاتل بن سليمان ومن تابعه من اهل الارجاء والاجماع وفرقة حملت عموم
الوعيد على عموم الوعد لكن قالوا لا دلالة العام ظنية ورجحوا دخول الفاسق الجنة من غير قطع بل يجوزون ان يدخل
النار وان لا يدخلها واذا دخلها يجوز ان يخرج منها وان لا يخرج منها وهذا قول الواحدي واكثر المرجئة ونسبه
الرازي الى اكثر الامة وفرقة توقفت عند التعارض ولم يروا ترجيح احد العمومين على الاخر وهو قول [illegible] ومن
تبعه والدليل على صحة ما ذهبت اليه الفرقة الاولى وجوه الاول ان عموم الوعيد المتقدمة ادلة قطعية
لما قررناه في تلك المسائل وعمومات الوعد غير قطعية فلا يترك القطعي بالظني [illegible] وانما قلنا ان عمومات
الوعد مفهومات ومنطوقات فالمفهومات منها ما قد ابطلناه ومنها ما هو ضعيف لوجوه مما لا يعمل
به على الصحيح ولو سلمنا معاينه انها مفهومات مخالفة وهي [illegible] على ما هو مبين في موضعه فليس شي
يعارض تلك الادلة القطعية واما المنطوقات فقد ابطلنا عمومها وبينا انها مجملة بعضها من جهة
وبعضها من جهتين الوجه الثاني انا وان سلمنا تساوي العمومين في القوة والضعف فحمل الوعد على ه
الوعيد هو الاولى وذلك لان فيه زجرا عن المعاصي وارهابا بالعقاب عليها وفي حمل ه
الوعيد على الوعد او التوقف اغراء بالمعاصي وترغيب للعصاة فيها والحمل على ما فيه المصلحة ه
دون المفسدة هو الاولى بكلام العدل الحكيم الوجه الثالث ان في عمومات الوعيد ما لا يمكن تأويله ه
ولا اخراجه عن ظاهره بوجه من الوجوه وهو قوله من يعمل سوءا يجز به على ما سيأتي بخلاف عمومات ه
الوعد فانها كلها ممكنة التأويل فيجب ان تحمل على ما يحتمل التأويل على ما لا يحتمله اذ لا سبيل الى غير ه
ذلك فيجب ان يكون الكافر (الفاسق) داخلا في عمومات الوعيد غير خارج مما توعد به البتة ولا ه
يخفى عليك ان مقصود الامام عليه السلام بقوله داخلون في الوعيد اي فيما توعد وانه في الوعيد [illegible] ه
عذاب جهنم والخلود فيها لا [illegible] الوعيد لهم وانه قد تقدم ان اهل الصغائر يتناولهم ه
الوعيد وكذلك التائب وكلهم (لكنهم) مخرجون من العقاب فقط كما هو الصحيح وانما مراده بالعاصي اهل ه
الكبائر اذ قد تقدم حكم غيرهم واذ قد اتينا على جملة الكلام في هذه المسئلة فلنعد الى تتميم كلام ه
الامام عليه السلام قوله قد ثبت ان العصاة داخلون في عمومات الوعيد وقال الاصم لا يصح خلودهم

في العمومات لعلمنا انها ليست باقية على العموم ابدا لخروج التائب مما توعد فيها على ما
سبق توبته ونحوه وهو صاحب الصغيرة فهي محتملة حال كونها مع المخصص اذ العام
بعد التخصيص يصير مجملا عنده وتزول الحجية وقد تقدم ابطال ما عداه هذه في المقدمة الرابعة
من المقدمات الاربع المذكورة في اول المسئلة وقال مقاتل بن سليمان لا وعيد لمسلم اصلا اذ عمومات الوعيد
محمولة على عمومات الوعد حملا قطعيا كما تقدم حكاية مذهبه قلنا فيلزم الاغراء بالمعاصي
لان الله اذا كان قد خلق للعبد شهوة القبيح ومكنه منه ولم يزجره عنه بل اعلمه انه لا
عقاب عليه في فعله فقد اغراه به قطعا وعند البهشمية الاغراء بالقبيح لا يليق بالحكيم وقال الاشعري
دلالة العموم ليست قطعية اذ يجوز ان يكون ثم استثناء اي في عمومات الوعيد وشرط مخصص
له بالكافر نحو قوله الا ان اعفو او ان لم اعفو وان لم يكن مقترنا بلسانه ونحو ذلك ليكون
الوعيد صادقا لحصول الاستثناء ونحوه في نفس الامر وان لم نعلمه وقد ابطلنا كلامه فيما سبق وهي
المقدمة الثالثة من تلك المقدمات وقلنا فلان يكون الله ملغزا او ملبسا تعالى عن ذلك علوا او قال
ح في عمومات الوعد والوعيد تعارض ولم يحصل مرجح لحمل احدهما على الاخر ولا نعلم انه المخصص
للاخر فنتوقف اذ هو الواجب عند التعارض سوا قلنا الواجب عند تعارض الدليلين هو الوقف
كما هو قول بعضهم او قلنا بتساقطهما ونرجع الى الاصل كما هو قول بعضهم فان الاصل هنا هو ان العقوبة
يجوز ان نفعله ويجوز الا نفعله فهو يعود الى التوقف قال الامام عليه السلام قلنا لنا اي دليلنا
الى جنسه قوي فان التعارض في العمومين حاصل وهو موجب للتوقف ولكن الامام عليه السلام لم يصح له
ترجيح عمومات الوعيد لشي من تلك الوجهين الاولين من الوجوه الثلاثة التي تقدم ذكرناها اولى الترجيح
المذهب اما لان الترجيح يعد عليه الظن مطلقا ولان العام دلالته ظنية كما هو قول الاكثر في اصول
الفقه فعدل الى الوجه الثالث منها الا ان دلالته على نفي الارجا قطعي فان العام انما يكون ظني الدلالة
عند بعضهم فيما عدى سببه اما في سببه فهو قطعي فيه اتفاقا قال عليه السلام قوله تعالى
من ارجى من المؤمنين والكتابيين ليس بامانيكم نزلت الاية جوابا للمسلمين فيما سبب نزولها ان المسلمين
واهل الكتابين تفاخروا فقال اهل الكتاب نبينا قبل نبيكم وكتابنا قبل كتابكم وقال المسلمون نحن
اولى منكم نبينا خاتم الانبياء وكتابنا يقضي على الكتب التي كانت قبله ونشهد عليها فنزلت الاية

قال الحسن البصري ليس الايمان بالتمني ولكن ما وقر في القلب وصدقه العمل ان قوما الهتهم اماني
المغفرة حتى خرجوا من الدنيا ولا حسنة لهم وقالوا نحسن الظن بالله وكذبوا لو احسنوا الظن بالله
لاحسنوا العمل واما عدل الامام عليه السلام الى الاحتجاج بهذه الاية على ابطال الارجا لانها قطعية في نفي الارجا لا
تقبل التاويل ولا يحتمل التخصيص بآيات الوعد كما يحتمله غيرها من العمومات اذ التخصيص فيه نقض ما سبق
له من الرد على من ارجى من المسلمين والكتابيين وكذا كل عام لا يصح ان يخص بخروج سببه اذ يلزم منه التناقض لان
تناوله لسببه قطعي فلا يصح اخراجه منه وقال ابن مقاتل واكثر المجبرة بقطع خروج الفساق ذوي الكبائر
من النار الى الجنة اذ يصح اجماع استحقاق الثواب والعقاب عندهم على ما تقدم عنهم في الاحباط والتكفير
فانهم يقولون يفعل به ما يستحقه من العقاب ثم ينقطع ويفعل به ما يستحقه من الثواب ويدوم
ولا ينقطع لاجماع الوعد والوعيد فيهم فيفعل بهم ما توعد وانه لم يعطهم ما وعد وقال
الخالدي الطائفة توجب قطع العقاب وقد تقدم حكاية مذهبه في مسئلة منفردة والرد عليه بآيات الدوام
دائم فكذلك العقاب ومذهبه قريب من مذهب ابن مقاتل ومن ذكر معه الا انه لم يصرح بدخول الفاسق
مثلهم فلعله يجوز ان يوصل اليه عقاب المنقطع في الدنيا كما هو قول جماعة من المرجئة لنا في الرد عليهم
الجميع انا نقطع باستحقاق الفساق العقاب وقد تقدم ونقطع ايضا ان الله لا يخاطبنا بخطاب ويريد
به غير ظاهره ثم لا يوجد بيان مراده منه والا لكان مغريا او ملبسا وقد مر واذا قطعنا بهذين الاصلين
وهو العلم باستحقاقهم وان الله لا يخلف فقد ظهر فساد ما ذهب اليه المرجئة جميعا وبطل ما زعموا وقد
تقدم ذلك الدليل كاملا وبيان الاربع المقدمات التي عليها مبنى الحجة والدليل على ما ذكرناه وامعن
فيه النظر لم يجد سبيلا الى الشك في نفي الارجا وعلم ان ما ذهب اليه اهل البيت عليهم السلام وجماهير
المعتزلة هو منهج الحق وسبيل الصواب ولنذكر شبهة واحدة للمرجئة وهي اعظم ما يتمسكون به وقد
اوردها الرازي وهي ان قالوا ان الثواب حق اجماع المسلمين منعقد على وصف الله تعالى بانه عاف وعفو
وغفار وكثير العفو وواسع المغفرة وارحم الراحمين واكرم الاكرمين وكثير العفو والاحسان وعظيم
التجاوز والامتنان ونحو ذلك من الاوصاف المشعرة بالعفو وعدم المؤاخذة واما ان يكون ذلك مع وجود
التوبة من العبد او بكثرة ثوابه لعقابه او يكون مع عدمهما والاول باطل اذ المسقط للعقاب المعصية
حينئذ هو التوبة او الثواب وليس لله حينئذ تفضل عندكم بعدم المؤاخذة اذ قبول التوبة واجب على الله

على الله والواجب بعدها قبيح منه فكيف يتمدح به ويصف نفسه تعالى بالكرم ونهاية الجود وأي شيء
في معنى تمدحه إذا كان يفعل بالعبد ما يستحقه قطعا ولا يعفو عنه وبأن حينئذ من جزيل الإذاء
سقطت بفعلهما بالتوبة أو بتكفير ثوابه وحينئذ قد سقط حقه تعالى فيهما فمن تركه للعقاب عليها لا يكون
عفوا ولا مسامحة فبطل الثاني وهو أن يكون ذلك لأجل عدم سقوط العقاب بتوبته أو ثوابه وهو الذي
نقوله وذهب إليه والجواب عن وجهي الأول أن المغفرة على ما تقدم في أول الكتاب هو أن لا يفعل للعبد ما
يستحقه من العقاب فإنه قد قابل أنواع الكفور والعصيان بسوابغ النعم والإحسان ولا شك
أن ذلك أعظم الحلم وأوسع الغفران وقد سماه الله تعالى بتأخير العقاب عفوا فقال في قصة اليهود ثم عفونا عنكم
من بعد ذلك وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم ويعفو عن كثير أو يوبقهن بما كسبوا ويعف عن
كثير الثاني أنا نقول إن أريد بذلك المغفرة مع التوبة وقولكم لا يسمى حينئذ عفوا لا نسلم فقد سماه الله تعالى
عفوا فإن كتاب الله مملوء بالمغفرة مع التوبة فكيف لا تسمونه عفوا قال تعالى يا أيها الذين آمنوا توبوا
إلى الله توبة نصوحا عسى ربكم ومن يعمل سوءا أو يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفورا رحيما
واستغفروا ربكم إنه كان غفارا ولو أنهم إذ ظلموا أنفسهم جاءوك فاستغفروا الله إلى قوله لوجدوا
الله توابا رحيما والذين إذا فعلوا فاحشة أو ظلموا أنفسهم ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم إلى
أولئك جزاؤهم مغفرة من ربهم إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا فإن الله غفور رحيم وإني لغفار لمن
تاب وآمن الآية فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر
إن تكونوا صالحين فإنه كان للأوابين غفورا إلى غير ذلك مما يكثر تعداده ثم نقول قد وردت
المغفرة في هذه الآيات ونحوها مقيدة بالتوبة ولا بد من الاتفاق على ذلك وورد فيما احتججتم
به مطلقة غير مقيدة بها ومن الأصول المقررة حمل المطلق على المقيد لا سيما مع كثرة المقيد وقلة المطلق
كما في مسلسلا وبذلك يبطل ما تمسكوا به ونحوه أو زاد والحمد لله **مسألة** قالت **به وكان**
يجوز عقلا ورود السمع به وهو قول الفساق الثالث **أن يتعبد الله بالإرجاء** في حقهم حتى يكلفنا بالتوقف
بالتوقف في حالهم ونهانا عن القطع بمصيرهم إلى الجنة أو النار وقال جعفر **بن مبشر** وبعض البغداديين **لا** يجوز ذلك مطلقا لا
قبل ورود السمع ولا بعده لأن في الإرجاء إغراء بالمعاصي وهو قبيح فكيف يكلفنا الله بالقبيح **قلنا** ما قد
ثبت من أنه حسن العفو عقلا **وإن منع الإرجاء لم يكن الاستمرار** لما تقدم من عموم آيات الوعيد والتكليف

ومجوز أن يعلم الله أن مصلحة قوم في اعتقاد عدم
الشرع عنده مصالح وهي تختلف باختلاف الأشخاص والأوقات عدم العقاب يجوز العقاب
الإرجاء وقوم في الإرجاء ولا مانع من ذلك وأما قولهم إنه يكون إغراء فغير مسلم لأن المكلف كما يجوز
أيضا ونفس التجويز والخوف كاف في الزجر لبعض المكلفين بلا إغراء في حقهم فيجوز أن يتعبدهم الله بالإرجاء له
لزوال المانع ويجمع في كل مكلف صحة أن يتعبده بالإرجاء وإن كان مفسدة في حقه بل إنا لا نجوز أن يكون ويعرى عن
في حقه [illegible] يكون في الإرجاء مصلحة لا إغراء أم يكون المفسدة فيتعبد الله به حينئذ
والمنع من ذلك مطلقا غير مسموع **مسألة** قال الجمهور المعتزلة **وكان يجوز من الله العقاب**
على الصغائر لو لم تقع مكفرة بالثواب إذ **لولا ذلك الثواب** لكانت كبيرة على ما تقرر فيما تقدم وحينئذ يستحق
عليها العقاب كغيرها من الكبائر ومن ثم قلنا إن كل ما وقع من الفاسق فهو كبيرة يستحق عليها العقاب
وقال جعفر **بن مبشر لا** يجوز العقاب على الصغائر مطلقا سواء كان لفاعلها ثواب أم لا وهذا بناء منه على
مذهبه هو وسائر البغدادية وهو أن الصغائر لا تقع إلا سهوا والسهو لا يستحق عليه عقاب مطلقا وقد تقدم
إبطال مذهبهم في ذلك وسائر أن الصغائر تكون عمدا ومن ثم **قلنا** إن الذنب الصغير **قبيح** وكل قبيح فإنه
يستحق عليه العقاب **ما قضى** قبحه ثبوت **الاستحقاق** للعقاب عليه كسائر القبائح فإن كان لفاعله
ثواب يكفره كان عقابه ساقطا ببعض ثوابه وسقط عنه العقاب الحقيقي على ما تقدم وإن لم يكن له ثواب
كان استحقاق العقاب الحقيقي باقيا عليه **مسألة** قالت **العترة وغفران الصغائر حاصل باجتناب**
الكبائر فمن لم يأت كبيرة في حياته وهي المعصية المسقطة لجميع ثوابه بل يفعل صغائر مكفرة بثوابه فإن تلك
الصغائر مغفورة وعقابها ساقط في حقه ذلك الثواب على ما تقدم في الموازنة ولا يستحق عليها عقاب آخر
أصلا وقال علماؤنا **لا** يحصل غفرانها وسقوطها **إلا بالتوبة لنا** دليلان عقلي وسمعي أما العقلي فهو أنها لما كانت
العقاب أو إثم الثواب بعد إيصال العقاب الحقيقي على حقيقته قلنا بإيصال بدله وهو إسقاط بعض الثواب
وبعد ذلك لا يمكن إيصال العقاب على حقيقته لتعذره ولئلا يجمع بين البدل والمبدل منه وأما السمعي فقوله تعالى
إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم أخبر تعالى بأن لنا معاصي يقع تكفيرها باجتناب الكبائر إذ
السوابق في الحال فاجتناب الكبائر سبب في التكفير من غير توبة أو غيرها ثم الكبائر مبهمة غير معينة
تمام معصية لا يجوز أن تكون كبيرة فهذه الجملة في الآية الكريمة إنما هو [illegible]
الإعلام بأن في المعاصي ما هو صغير على وجه الجملة ولم يعينها دفعا للإغراء ولتحذر في كل معصية أنها
كبيرة فتتركها

عط

مسئلة ولا بد من مزية للثواب على العوض والتفضل لولاها لما حسن التكليف والمنفعة تنحصر
في ثلاثة وهذه المثلثة لانها اما ان يكون مستحقة اولا والثانية التفضل والاولى اما ان يكون
على وجه الاجلال والتعظيم اولا والثالثة العوض والاولى الثواب فالثواب المنافع المستحقة على وجه
الاجلال والتعظيم والعوض المنافع المستحقة لا على وجه الاجلال والتعظيم والتفضل المنافع التي ليست
مستحقة ثم انه قد ثبت ان التكليف احسن لكونه تعريضا الى منافع لا تنال الا به والا كان عبثا فلا
بد ان يتميز جنسه من العوض والتفضل واختلفوا في تلك المزية التي يتميز بها فقال ع وهي تعظيم فقط
دون القدر هـ مسئلة وقد ورد السمع لا يجوز من الله تعالى تعذيب الانبياء عقلا اجماعا
من الامة وذلك لقطعنا بصغر معاصيهم لما نعلم في النبوات انه لا يجوز عليهم الكبائر فنقطع في كل
في كل انه صغير والصغير معفو ساقط بدليل العقل على ما مر وحينئذ نعلم انهم لا يستحقون
العقاب عليها قطعا سواء ورد بذلك السمع ام لا الا من محمد بن عيسى برغوث من المجبرة فانه
جوز عليهم العقاب قبل ورود السمع بجواز تعذيب النبي موسى عليه السلام في نار جهنم واكرام فرعون
اللعين بدخول الجنة وهو بناء على مذهبه من ان الله لا يجب عليه واجب ولا يقبح منه
قبيح بل يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ويبقى ان يجوز ذلك عنده قبل السمع وبعده اذ لا فرق
على مذهبه قلنا قد ثبت ان الانبياء عليهم السلام لا يجوز عليهم الكبائر وان الصغائر مكفرة ساقطة
لا يجوز عليها العقاب فلو عاقبهم الله لكان عقابا لغير مستحق وعقاب غير المستحق قبيح
والله تعالى منزه عن فعل القبيح لما دلت عليه براهين العدل والحكمة مسئلة ويصح ان نعلم
بعض الصغائر بالسمع اجماعا وذلك بان يدل دليل السمع على ان من يفعل هذه المعصية مع هذه
الطاعات المخصوصة فانها تصير مكفرة بثواب تلك الطاعات ساقطة في جنبها [illegible]
واختلفوا هل يصح ان نعلم ذلك بالعقل ام لا فقال ع وص لا يمكن تعيين شيء من الصغائر بالعقل الا للانبياء فان
صغائرهم نعلم عقلا لما تقدم وقال م يجوز ذلك في غير الانبياء عليهم السلام كما يجوز فيهم ولانا قد نعلم
بعض الصغائر في الشاهد كمن اعطى عشرة الالوف من الاموال ثم سرق عليه حبة فانه نعلم
صغر هذه الاساءة في جنب ذلك الاحسان فكذلك من يطيل عمره وكثرة طاعته فانه لا
يمتنع ان تقع منه مثل ذلك فيصغر في جنب طاعاته كون قلنا المعصية صغيرة اذ كثيرة

انما هو لعظم

انما هو لعظمها وعدم عظمها وعظم المعصية الموجب كبرها انما هو لوجوه تمنع علينا الان معادين له
الثواب والعقاب انما هو بحسب موقع الطاعة والمعصية وتلك الوجوه التي اذا وقعت عليها المعصية
صار ذكره لا طريق للعقل الى تفصيلها حتى يعرف اي معصية حصلت فيها تلك الوجوه فتكون كبيرة واي
معصية خلت منها فتكون صغيرة بل ما من معصية الا ويجوز العقل فيها الامرين مسئلة
وقد تقدم انه يصح تعيين الصغائر بالسمع فهل يجوز وقوع ذلك التعيين من الله تعالى ام لا قال الكرخية
ولا يجوز من الله وقوع تعيين الصغائر وقال جعفر بن مبشر ومن ذهب مذهبه الصغير ما كان عن
سهو او تأويل فقد عرفت الصغائر حينئذ ثم اختلف المانعون من تعيينها فقال م والجمهور لا يجوز من
الله تعيينها والا كان ذلك بمنزلة الاغراء بفعلها او بمعنى التهاون والاغراء بالقبيح قبيح اذ هو بمنزلة
والله تعالى منزه عن [illegible] وبيان ذلك ان الله تعالى اذا خلق للعبد شهوة القبيح ومكنه منه
ونهاه عنه ثم عرفه انه لا عقاب عليه في فعله فانه يكون كالناقض لغرضه من النهي عنه ويكون
اقرب الى ان يكون ذلك القبيح المنهي عنه بعد علمه بعدم العقاب عليه منه لو لم يعلم ذلك وهذا
هو معنى المفسدة ومن ثم قلنا لا يجوز تعيين جميع الكبائر كلها اذ لو عرفت الكبائر كلها
منحصرة لعرفنا ان ما سواها صغائر بل ما من معصية لا نقطع بكبرها الا ويجوز فيها ان تكون كبيرة وان تكون
صغيرة الا معاصي الفساق ومعاصي الانبياء فانا نقطع بكبر معاصي الفساق لعدم ثوابهم
ونقطع بصغر معاصي الانبياء عليهم السلام لكثرة ثوابهم فان قيل فتعيين الانبياء الصغائر لزمهم منه الاغراء
لهم بها فكيف جاز ذلك والاغراء بالقبيح قبيح قلنا قد اجيب عن ذلك بان طريق العلم بصغر
معاصي الانبياء هو كونها وقعت منهم فاذن لا يعلم صغائرهم الا بعد فعلهم لها ولا اغراء بعد
الفعل واما الاغراء لو علموا ذلك قبل الفعل واعترض هذا بان النبي اذا علم بان كلما فعل فهو صغيرة
مكفرة فعل الصغائر واما الحاصل بعد الفعل هو صغر الفعل وهو كونه صغيرة ومعصية اذ
لا تسمى معصية ولا صغيرة قبل الفعل ولم ندع انه يعلم صغره قبل الفعل بل المدعي ان يعلم انه
اذا فعله كان صغيرة وذلك يكفي تعيين الصغائر بعد هذا فان لم يكن هذا تعيينا للصغائر بعينها
لا يقع وقد سبق المسئلة السابقة ان تعيينها يصح اجماعا فاذن الجواب ما ذكره بعضهم واشار اليه
السيد في شرح الاصول وهو ان كون تعيين الصغائر انما حصل بالابتلاء للمكلفين منهم من هو عظيم الرغبة

وطاعة الله وامتثال اوامره ونواهيه شديد الحرص على تحصيل ثوابه واجتناب مناهيه ومعاصيه
كما ان منهم من تحمل مشاق الفعل المندوب وترك المكروهات رغبة في الامتثال ولغا تحصيل الثواب
مع العلم بعدم المؤاخذة واسقاط العقاب فمن هذه صفته تجوز ان لا يكون البعث على اي حرفة والاكتساب
جميع المباحات وهذه هي حالة الانبياء صلوات الله عليهم اجمعين وحال بعض الصحابة ولم يكن ذلك
اغراء لهم ويكون علمهم بانها تنقص من ثوابهم كافيا في الزجر عنها واستبعد ذلك من ليس على صفتهم
للزوم الاغراء وقال الشيخ ع اما اسبح تعقيبها وتعريفها لانه يستلزم اباحة تلك الصغائر لمن عبد الله
اذ نعلم انه لا اصرار عليه فيها اذ الاباحة باكثر من ان يقول لا اصرار عليك وهذا الفعل قلنا ترجيحنا
ع في التعليل بلزوم الاباحة قد ثبت ان الصغيرة مسقطة بعض الثواب فاعلها ولا شك ان تنقيص
الثواب صارف فكيف يقال ان تعريفها بمثابة ان يقول لا اصرار عليك في فعلها فالتعليل بالاغراء كما ذهب
اليه م اولى من التعليل بلزوم الاباحة كما يقوله ع وع لا يقول ان الصغيرة تسقط شيئا من
الثواب كما هو مذهبه في الموازنة والاحباط فهو باق على مذهبه وقد قال م ان حلاوة اللذة اما هو
العاجل اذ الاباحة مراد بها الاغراء فاراد واصوله تقتضي ذلك **مسئلة** قال ع ولو وعد
الله بغفران معصية من غير توبة ونحوها التسقط عقابها تعين الوعد فلح من الله العقاب عليها
اذ العقاب حق لله تعالى فيسقط باسقاطه فقد صار صاحبها غير مستحق وعقاب غير المستحق قبيح وقال
م لا يصح العقاب عليها اذ غفرانها هو اسقاط عقابها تفضلا ومن وعد شيئا ان يفعله لا يخلف الشيء
والا لعله التفضل واجبا وهو فاسد فان الوعد بشيء خبر والخبر عن الشيء لا يغير صفة ذلك الشيء
من حسن الى قبيح بل اذا لم يفعل ما وعد به انكشف ان وعده كان خبرا كاذبا فيكون ذلك الخبر هو القبيح
والمخبر عنه باق على صفته الاصلية في الحسن وقال ع العقاب حسنه ترك الواجب وهو الصدق وترك الواجب
قبيح وهذا انما مشى على مذهبه ان ترك الواجب قبيح والصحيح خلافه على ما سيأتي ان شاء الله **مسئلة** قال
الاكثر من المعتزلة وغيرهم والسهو هو والنسيان مترادفان والمراد هنا فعل الشيء او تركه مع الذهول
عنه وقيل السهو اعم اذ لا يتقدم العلم بخلاف النسيان والخطأ وهو الفعل من غير قصد معفوان عن
كل مكلف لا يستحق عليهما عقاب وقال النظام هما معفوان الا عن الانبياء فانهم لعظم درجاتهم امروا
بالتحفظ والتحرز من السهو وان لم يؤمر به غيرهم قلنا فتكليف الساهي حال سهوه وتكليف الانبياء عليهم

بالتحر

ولا يصح ايضا

بالتحرز من السهو يستلزم تكليفهم ما لا يطاق لان السهو من فعل الله تعالى وهو سلب العلوم الضرورية
والتحرز من فعل الله تعالى ما لا يطاق فان قيل قد يكون سبب السهو من فعل العبد فيمكنه الاحتراز عنه
قلنا يحمل ذلك السبب سهوا او عمدا ان كان سهوا لزم التسلسل وان كان عمدا فانه يعاقب
على فعله حال السهو لخروجه عن التكليف به **مسئلة** والتفضل ولا نقص من زيد المثوبات على العوض
والتفضل لولاها ما حسن التكليف والمنفعة منحصرة في هذه الثلاثة لانها اما ان تكون مستحقة
اولا والثانية التفضل والاولى اما ان تكون على وجه الاجلال والتعظيم اولا والثانية العوض والاولى الثواب
فالثواب المنافع المستحقة على وجه الاجلال والتعظيم والعوض المنافع المستحقة لا على وجه الاجلال
والتعظيم والتفضل المنافع التي ليست بمستحقة ثم انه قد ثبت ان التكليف انما حسن لكونه تعريضا الى هنا
لا ينال الا به والا كان عبثا فلابد ان يحسن حسنه عن العوض والتفضل واختلفوا في تلك المزية التي
تميزها فقال ع هي التعظيم فقط دون القدر اذ ما من قدر الا ويحسن من الله ان يتفضل به ولو
كان اكثر من ثواب مطيع فالتمييز بينهما انما هو بالصفة وهي مقارنة الاجلال والتعظيم في الثواب دون التفضل
وقال م بل لابد من التمييز في القدر والتعظيم مع الصفة اما في التعظيم فظاهر واما في القدر فاقل قدر من الثواب
لا يساويه اكثر تفضل واجمعوا على ان م في القدر الذي لا يصح ان يتفضل الله تعالى بمثله هل هو ما وقع
وحد لادنى اهل الجنة فيصح بما دونه وان كان يصح ان يكون ثوابا المكلف لم يوجد او هو ما يصح ان
يكون ثوابا سواء وقع ثوابا او وجد كذلك ام لا اختار الشيخ ابو عبد الله الاول وقال العبرة بما استحقه
ادنى اهل الجنة الموحدين ولا عبرة بما يصح اذا لم يقع وتردد في ذلك قاضي القضاة وكلام م محتمل والقائل
م انه لابد من القدر مع الصفة لانه لو تفضل الله تعالى بمثل ما يستحقه مثاب في القدر لكان تكليف الله
ذلك المثاب وتحميله المشاق لاجل ذلك الثواب قبيحا اذ قد حسن الابتداء بمثل ذلك الثواب على وجه
التفضل فالتكليف عبث فان قيل التعظيم صفة مقصودة ولا يصح ابتداؤه بدون التكليف فقد افترق
الثواب دون التفضل فهو كاف في تمييز الثواب على المتفضل عليه قلنا لا يكفي ذلك اذ مجرد التعظيم مع
المساواة في القدر لا يكفي في تفضيل المثاب على المتفضل عليه اذ المقصود الذي هو الاصل انما هو نفس المنافع
التي هي الملاذ والمسار فاما التعظيم فهو صفة تابعة لها غير كافية في تمييز المثاب للتسامح في الصفة
مع الاستواء في القدر وقولهم ما من قدر الا ويصح من الله تعالى ان يتفضل به ممنوع اذ التفضل بالمنافع

العظيم بعظمه انلوم بعظيم عن المستحق وهو قبيح

فرع هذا فرع على قولهم في المسئلة الثانية
وهو ان تعالى قد يشاء انه لا يحسن التفضل بمثل ثواب مطيع فلو قدرنا ان الله تفضل بالكرم بثواب مطيع
هل يقبح ذكر المتفضل به كله او بعضه فالمشهور المنع او ابن اهل الفن انه تعالى لو فعل ذلك
قبح ذكر القدر الذي يساوي ذلك التفضل الثواب الزائد على قدر ذلك الثواب اذ القبيح هو المنافي
للثواب والزيادة عليه فيقبح ما ساوى ذلك الثواب وما زاد به عليه ولا يقبح ما هو دون
الثواب اذ يقبح التفضل به وقال ض بل يقبح ذكر التفضل الجميع اذ الجميع منه الذي ساوى
به الثواب او الزيادة عليه من غيره فما من جزء يشار اليه الا ويصح ان يكون هو الذي
ساواه الثواب او زاد به عليه واذا لم يتعين الحسن من القبيح قبح الجميع اذ من شرط الحسن
ان يتعرى عن سائر وجوه القبح ولا احل قوة دليل العاصي قال الامام عليه قلت وهو الاقرب
كالتباس المذكاة بالميتة ونحوه فان قلنا ما ذكره العاصي انما يستقيم اذا فرضنا ان الله اوصل ذلك
التفضل دفعة واحدة فاما اذا اوصله شيئا بعد شيء فانما يقبح الذي به ساوى الثواب والذي
به زاد عليه ولا يقبح ما هو دونه لحصول التميز حينئذ قلنا المنافع التي يتفضل بها الله انما هي من
انواع اللذة والسرور فهي جنس غير متميز فكلما اوصله الله في الوقت الاول لا ينفك عن الجامع
ما اوصله في الوقت الذي بعده فان انصاله كذا يستتبعا بعد شيء من قبيل استمرار التفضل
ودوامه وهو جائز بالاتفاق وانما الممتنع ان يوصل في وقت واحد مثل ثواب مطيع ولو تعلق ذلك لم يحصل
التميز فيقبح الجميع **مسئلة** قال ع ويقبح فعل الذم والاهانة لغير مستحق لها كما يقبح فعلها
كبيرهما لا يعمها من جنس العقاب وعقاب غير المستحق قبيح ينافيه العقلاء والكبير لان الذم والاهانة
اضرار والضرر العاري عن جلب نفع او دفع ضرر او استحقاق ظلم وكل ظلم قبيح ولهذا كان او
كبيرا وقال م بل يجوز فعل الذم والاهانة لمن لا يستحق واحتج بوجهين احدهما ان الله قد يشاء في
عقل كل عاقل حسن تاديب الوالد لولده وان لم يذمه ويستحق به لاجل بيانه وليس من اهل العقاب
وثانيهما ان العقلاء يذمون العاصي ويستحقون به وان كانت معصيته محتمله للصغر والكبر
فاما اللعن فقد اتفق الشيخان انه لا يجوز الا مع القطع بالفسق ولا فرق عندنا بين فاسق
وفاسق في جواز لعنه وعند م لا يجوز لعن الفاسق من اولاد الحسن والحسين عليهم السلام لمكان حرمته

رسول الله صلى الله عليه

رسول الله وان كانوا في العقاب واستحقاق النار كغيرهم قلنا في الرد على ابي هاشم يعود فعل الذم و
الاهانة لغير المستحق لا وجه له لما تقدم من كونه ظلما وعبثا لمن لا يستحق وما ذكره من امر الوالد
والولد فلا نسلم حسن ما ذكره من الذم والاستحقاق بل ذلك اضرار بالولد لنفعه كمجانبته بالالام
وان كان صورته صورة الذم والاستحقاق واما ذم من عصى معصيته غير مقطوع بكبرها فانما
يحسن مشروطا بكونه مستحقا والذم المشروط يصح عندنا على ما سياتي بل قيل انه لا يجوز معاداته
بسبب تلك المعصية واتفق الشيخان على انه يحسن التفضل بفعل التعظيم على من لا يستحقه لان فعل التعظيم
اذا جوزنا
يجري مجرى النفع بجامع التفضل به فان قيل يلزم من التفضل له بتعظيم من لا يستحق التعظيم قلنا انما جوزناه
ذلك في التعظيم اليسير الذي يكون فيه التسامح ولا يحصل به الفرق بين من يستحق التعظيم وبين من
لا يستحق لا ما يحصل به المزية والفرق فلا يكون الا لمستحقه **مسئلة** اتفق الشيخان على جواز
العلم المشروط والخبر المشروط كعلمنا بدخول المؤمن الجنة لو امن واخبارنا بذلك واختلفوا
في الوعد والوعيد المشروطين سواء كانا من الله او منا هل يجوزان ام لا فقال ع ويجوز الوعيد المشروط
وكذلك الوعد واقتصر الامام عليه على ذكر الوعيد دون الوعد للعلم بان الكلام فيهما واحد
فالوعيد المشروط كقوله لئن اشركت ليحبطن عملك والوعد نحو ولو ان اهل القرى امنوا الاية فالانبياء داخلون
في الوعيد والكفار داخلون في الوعد وهذا قول جمهور المعتزلة وقال م لا يجوز الوعيد ولا الوعد
المشروطان لانهما يتضمنان ارادة العقاب والثواب معلوم ان يكون الله مريدا لعقاب الانبيا
وثواب الكفار ولا يصح ان تعالى انه يريد ذلك مشروطا ان يفعلوا ما يوجب استحقاقه لان الارادة لا
تتوقف في تعلقها على شرط عندهم فاذا بطل ان يكون مريدا لعقاب الانبيا وثواب الكفار بطل الوعيد والوعد
المشروطان ومن ثم قال م ان صاحب الصغيرة والتائب غير داخلين في عموم الوعيد على ما تقدم من
الاشارة اليه وقد عرفت من هذا ان الوعيد والوعد المتعلقين بشرط حاصل يتضمنان انه تعالى
لصحة الارادة حينئذ وكلام الامام عليه محتمل قلت هكذا نقل الخلاف بين الشيخين في هذه المسئلة
وهو خلاف لفظي مع الاتفاق في المعنى فانهما متفقان على قوله لئن اشركت ليحبطن عملك انه خطاب
للنبي صلى الله عليه واله [illegible] مقصود به ويتفقان انه غير داخل فيما توعده وهو الاحباط لعدم
الاستحقاق فكان ع نظر الى الطرف الاول وم الى الطرف الثاني الاخير وقال عبد الله الخلاف بينهما في المسئلة

معنوي لما تقدم من انه مبني على ان الارادة هل يصح توقف تعلقها على شرط ام لا قال القاضي من اصحابنا من يقول هو خلاف في عبارة وليس كذلك فان ابا هاشم يقول ارادة العقاب انما تتعلق بالمستحق دون من لا يستحق وابو علي يجوز ان يتناول المستحق وغير المستحق لكن بشرط ان يفعل موجب الاستحقاق فان قيل ابو هاشم اي على ارادة عقاب الانبياء مثلا اما ان تكون مشروطة او غير مشروطة والثاني معلوم البطلان والا لكان مريدا لعقابهم بكل حال والاول ايضا باطل لانه لم يوجد الشرط فلا يوجد المشروط وهو الارادة فكيف يقال ان ارادة العقاب شاملة لهم قلنا بل نقول هي مشروطة وقولكم لم يوجد الشرط فلا يوجد المشروط انما يستقيم لو جعلنا الشرط شرطا في تعلقها وليس كذلك الشرط انما هو في متعلقها وهو فعل العقاب فاذا قلنا يريد الله عقابهم بشرط الترك فقولنا بشرط متعلق بعقابهم لا بقولنا يريد وهذا كما ان احدنا يريد من المعلم ان يجيد ولده بشرط التقصير منه ويريد من الله ان الكل بعده بشرط عدم المفسدة ويريد رجع كل بلية بشرط المصلحة فان الارادة في هذه الاشيا مثلا مطلقة والمقيد بالشرط انما هو متعلقها غاية ما يلزم ان يكون له ان تكون للارادة وافقه على وجه مخصوص غير مطلقة اطلاقا كليا ونحن كذلك نقول وانما نفينا ان تكون تلك الشروط شروطا في تعلقها حتى يلزم من عدمها عدمها وقد اورد على هذا انه رجوع الى قولهم لانه انما منع تعلق الارادة على الشرط لا تعلق متعلقها فان قيل فما بال ابي هاشم لا يجوز دخولهم في الوعيد جميعا قلنا دخولهم فيه انما يكون على تقدير لا وجود له فيكون الوعيد في حقهم مجازا وفي حق من وجد منه المتوعد عليه حقيقة وهم غير داخلين فيه وهو مراد الشيخ م ولعل هذا وجه كون الخلاف بين الشيخين لفظيا وقد اشار الامام بقوله لنا على صحة الوعد المشروط انا نعلم حسن ذم المشي بشرط ان لا يعتذر فاذا صح الذم المشروط فليصح الوعيد المشروط لان كل مذموم عليه فهو متوعد عليه ولا عكس فان الصغاير متوعد عليها غير مذموم عليها فالذم حينئذ اخص مطلقا وجد الذم وجد الوعيد وقد وجد الذم مشروطا وهو المطلوب ولما الزم م في كثير من الوعيدات لا يكون وعدا الا قوله لئن اشركت ليحبطن عملك وقوله تعالى في حق الملائكة ومن يقل منهم اني من دونه فذلك نجزيه جهنم ونحو ذلك قال الوعيد انما يتناول الفاعلين فلو لم يعص احد

الى

(في الهامش: الوعد ... طايع)

(في الهامش: فانه ... الوعد عن كونه)

احد السه لم يخرج الوعيد عن كونه وعيدا اكما لو عصى الكل لا يخرج من كونه وعيدا اورد عليه بان هذا مجرد دعوى من الالزام ومثله غير معقول على انه لا يجدي به نفعا فان الفعل لا يستقل عن الفاعل فتناول الوعيد لاحدهما تناول للاخر ولا يصح وعد وموعود عليه ولا متوعد الا مستقلا والعزم على القبيح قبيح ومعصية اتفاقا ويستحق عليها العقاب سوا وجد المعزوم عليه ام لا لامكان العزم على الطاعة طاعة مستقلة يستحق عليها الثواب والى ذلك اشار الرسول صلى الله عليه وآله بقوله نية المؤمن خير من عمله ونية الفاسق شر من عمله فان خير وشر افعل تفضيل فالمعنى انها اوسع تعلقا من العمل فكم من بار ومال لم يصل وان لم يفعلها افعل تفضيل كان المعنى انها خير وشر من جملة الاعمال التي يعملها وقد اختلف العلما في ان العزم هل يشارك المعزوم عليه في الحكم حتى اذا كان المعزوم عليه فسقا كان العزم فسقا او محبطا لا كان العزم محبطا او لا يشاركه قال ع ه يشاركه ويكون حكمه حكم متعلقه الذي هو المعزوم عليه في الفسوق عدمه فمن عزم على فعل كبيرة فقد استحق مثل العقاب الذي يستحقه على فعل تلك الكبيرة وصار فاسقا بذلك العزم ومن عزم على معصية كان في الاحكام كمن فعلها ومن عزم على كفر صار كافرا وهذا المذهب هو المروي عن الهادي والقاسم والناصر عليهم افضل السلام م ك وهو قول ابي الهذيل وابي هاشم وقال ام لا يكون حكم العزم حكم المعزوم عليه مطلقا الا ان يقترن به وجه يعظم فانه يكون حكمه حكم المعزوم عليه حينئذ وذلك كالعزم على الكفر على الاستخفاف بالنبي فانه يكون كفرا والوجه الذي اقترن بالعزم فعظمه حتى صار يخرج كفرا هو كونه استخفافا فان العزم على الكفر بالله استخفاف به والاستخفاف بالله كفر اجماعا وانما عطف الاستخفاف بالنبي على الكفر مع دخوله فيه لخصوصية في العزم على الاستخفاف دون غيره من انواع الكفر وذلك لان العزم على الاستخفاف يشارك المعزوم عليه في الوجه الذي لاجله كان كفرا وهو كونه استخفافا مثله بخلاف غير الكفر كالعزم على السجود للصنم ونحوه فوجه كون العزم فيه كفرا كونه استخفافا ووجه كون السجود كفرا كونه سجودا لغير الله وكذلك اذا شارك العزم المعزوم عليه فيما لاجله كان فسقا كان ذلك العزم فسقا كالعزم على الاستخفاف بالائمة والعلما وعلى سبهم او نحو ذلك فاما اذا لم يقترن بالعزم وجه يعظمه كالعزم على الزنا وشرب الخمر وقتل النفس فانه محبط وهذا الذي ذهب اليه ام هو الذي اختاره ابو عبد الله البصري وغيره من المعتزلة وهو المروي عن زيد بن علي والمؤيد بالله عليهم السلام والتحقيق

وذهب اكثر الفقهاء وقد استدل من قال بان العزم على الشيء لا يجب ان يكون مثل متعلقه الذي هو
المعزوم اذ المتعلق هو المقصود بالوجوب والحرمة والامر والنهي بالسمع والعقل والعزم تابع
له في ذلك وانما ليس مقصودا دون ما هو مقصود قطعا فيكون العزم بالنظر الى متعلقه دونه
قطعا في مقدار ما يستحق عليه من الثواب والعقاب وان جاز ان يشتركا في كونهما كبيرا
كما تقدم فاما ان كان ذلك الاشتراك بدليل اخر وهو كونه اقترن به ما يصيره كفرا او فسقا
مع القطع بان عقاب ذلك العزم ليس كعقاب المعزوم عليه فاذا لم يحصل لنا دليل على التشارك
في الحكم ابقيناه على الاحتمال الذي هو الاصل ولانا نعلم في العزم على كثير من المعاصي كارادة قتل النفس
واخذ الاموال ظلما انه دون قتل النفس واخذ المال حيث ان الذم المستحق على الارادة دون الذم
المستحق على الفعل نفسه نعلم ذلك علما ضروريا وكذلك العزم على التصدق بالاموال وكثير
العلوم والعزم على العبادة فان المدح المستحق على هذا العزم دون المستحق على الفعل نفسه وذلك ظاهر

مسئلة اتفق الشيخان على ان فاعل الصغيرة ظالم لنفسه اتفاقا اذ هو عاص لله
متعد لحدود الله ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه ولقوله تعالى حكاية عن ادم عليه السلام ربنا ظلمنا
انفسنا وعن يونس عليه السلام سبحانك اني كنت من الظالمين مع القطع بصغر معاصي الانبياء واتفقا
ايضا على ان الظالم لنا لا يكون ظالما الا لاحد امرين فقط اما لجلبه ضررا او لتفويته نفعا ثم
اختلفا في فاعل الصغيرة من اي النوعين هو فقال ع هو ظالم لنفسه لجلبه ضررا اذ عرض نفسه
لمشقة التوبة فان التوبة من الصغائر واجبة والمشقة ضرر فعلا او حكما على نفسه ضررا اذ هو
مبني على مذهبه ان الضرر لا يخرج عن كونه ضررا اذا كان فيه جلب نفع او نحوه ولا يخرج عن القبيح
وثم يقول يخرج عنهما كليهما وقد تقدمت المسئلة في باب العدل وقال ابو علي انما سمي ظالما لنفسه لتفويته
نفعا وذلك لما سبق في الموازنة من ان الصغيرة تسقط بعض ثوابه فسمي ظالما لنفسه لنقص ذلك
الثواب عليها وما ذكره ع لا يصح علة للظلم لان الضرر وان لم يخرج عن كونه ضررا على مذهبه
لكون فيه جلب نفع او نحوه فانه يخرج عن كونه ظلما لذلك اتفاقا ومشقة التوبة مجبورة بالثواب
عليها اذ سار فاعل الصغيرة على التوبة منها فلا يسمى ظالما لنفسه بالتعرض لها والتعرض
للتوبة انما هو بفعل الصغيرة فهو بفعلها حسب حاله بفعلها احاله ضررا امكان التغلب بنفس

السمع

السمع كما قاله م هو الاولى واعلم انا على القائم نعلل به لان الصغيرة لا يسقط بها شي عنده من الثواب
على ما تقدم من مذهبه في الموازنة مسئلة قال اكثر المعتزلة الاصرار على الصغيرة وهو الا
يتوب منها مع العلم بها كما فسره به ع او العزم على معاودتها كما تقتضيه اصولهم ليس كبيرا مقطوعا
بكبره وانما هو محتمل كسائر المحتملات واعلم انه قد نبه هنا ع ان للاصرار على الذنب حكما اخر وهو القبح اما
على تفسير البهاشمة كما تقدم فظاهر واما على تفسيره فلان التوبة واجبة في كل وقت فما من وقت يخل بها
فيه الا ويستحق على ذلك الاخلال عقابا وان كان الشيخان مختلفين في ان المكلف هل يستحق عقابا بترك التوبة
غير العقاب الذي يستحقه على اصل ذلك الذنب ام لا ويتفقان على انه ان فعل العزم استحق عقابا اخر سيأتي
تحقيق ذلك في اللطف ان شاء الله تعالى القول بان الاصرار الاول رد ما لا يقطع بكبره خلاف فانه قال كل
اصرار كبيرة قلنا لا طريق الى العلم بحصول الكبر او الصغر في شي من المعاصي الا السمع على ما تقدم ولم يدل
دليل من السمع قاطع على كون الاصرار كبيرة مع قيام الاحتمال مسئلة قال ع ولا يجوز جعل
عقاب شخص ثوابا لاخر لانه ان جعل عقابا ما كان الثواب حاصلا به ضمنا ولا يصح ان يكون الثواب له
ضمنا وان جعل ثوابا كان العقاب ضمنيا ولا بد في كل واحد من الثواب والعقاب ان يكون مقصودا في
نفسه غير مجعول في ضمن غيره كعقاب الكفار لا يصح ان يكون ثوابا لخزنة النار لان خزنة النار
من الملائكة المقربين الذين هم اعظم الخلق ثوابا فكيف يجعل ثوابهم حاصلا في ضمن عقاب اهل النار على
وجه التبعية له وقال م يجوز في خزنة النار ان يعلو شهوتهم بحرارتها فيجدون بها اعظم
اللذة وابلغها ويتعلق سرورهم بعقاب اهلها فيحصل لهم بذلك اعظم السرور واذا
حصل لهم اللذة والسرور جاز ان يقرنا بالاجلال والتعظيم فيصير ذلك ثوابا حسنا اذ هو ما وقع مستحقه
على وجه الاجلال والتعظيم وما ذكره ع من انه لا يحسن جعل الثواب ضمنا وتبعا لغيره فمسلم لكنا نقول
يجوز ان يخلق الله النار لهما مع ثوابا لاحدهما لا لاخر وليس احدهما تبعا للاخر بل هما مقصودان
مقصودان معا والامر وعلى ذلك يحمل امر الخزنة والزبانية واذا انبنى جاز ان يكون الشي
ثوابا وعقابا جاز ان يكون تفضلا وعقابا او عوضا وعقابا كما ورد ان في النار حيات وافاعي
عظيمة الخلق وشنعة المنظر يتالم بها اهل النار ويجوز في تلك الحيات ان يكون متفضلا عليها بما تجده
من اللذة بحرارة النار او معوضة ذلك عن عوض تستحقه وحينئذ فقد جاز مع تارجحهم ان يكون

لانهم يعقلون العزم على معاودة الفسق فهو في مواضعه من عقاب

وعقابا ع

عقابا للبعض وثوابا للبعض وتفضلا للبعض وعوضا للبعض وكل ذلك ظاهر مسألة **ارادة**
العقاب حسن من غير المعاقب يعني القاضي **اي عاقبا من** سواء كان ذلك الغير هو المعاقِب ككبير القاف وهو الله
او غيره كاهل الجنة وكل واحد من اهل النار لغيره وذلك لان ارادة ارادته حسن عارية عن سائر وجوه القبح
فيكون حسنة واما المعاقب يعني القاف فهل يحسن منه ارادة عقاب نفسه ام لا قال **ع** وضرابها يصح
منه ارادة عقاب نفسه **ولا يحسن منه** كما يحسن من غيره وقال م لا يصح منه ارادة عقاب نفسه
اذ هو **ملجأ الى ان لا يريده** **قال م دوي صح** تلك **الارادة** لو قدرنا وقوعها منه **نظر** محمد ان تعالى هي حسنة
لان متعلقها حسن والارادة تابعة للمراد ولا يقال حسنه من غيره ومحمد ان تعالى بل هي قبيحة لانها
ارادة ضرر بالنفس **قلنا** ارادة المعاقب لعقاب نفسه ارادة اضرار محض بالنفس **وارادة الاضرار**
بالنفس قبيحة فيكون ارادة المعاقب لعقاب نفسه قبيحة لما ثبت ان الحسن لا يكون حسنا الا
لعروه عن سائر وجوه القبح واحترزنا بقولنا محض من ارادة الاضرار بالنفس لجلب النفع ودفع
الضرر فانها حسنة اذ ليست ارادة اضرار محض واعلم ان الضرر المستحق عند من يجوز
بالاستحقاق عن كونه ضررا كما يخرج به عن كونه قبيحا كما تقدم بيانه والخلاف بينه وبين
في ذلك فهذه الارادة ليست عنده ارادة ضرر بالنفس لا محض ولا غير محض ولعل هذا هو
وجه تردده في المسألة وكما انه يقبح من المعاقب ارادة عقاب نفسه فكذلك يقبح منه كراهته
فليس له ان يريده كما تقدم **وليس له ان يكرهه اذ** عقابه حسن لاستحقاقه **وكراهة الحسن**
قبيحة واهل الآخرة ملجأون الى ترك القبيح واهل النار مقصورون عن ارادة عقابهم
وكراهته لا يقدر عنهم واحدة منهما لقبحهما وان كان يجوز منهم ان يريدوا الخروج من
النار لان الخروج حسن ولا وجه قبح فيه فيكون ارادته حسنة وقد قال تعالى يريدون ان
يخرجوا من النار فلو كانت قبيحة لما صدر عنهم اذ لا يصدر عنهم قبيح كما تقدم مسألة
والذي **عليه ولا يجوز اغمام الانبياء والمؤمنين** بما يشاهدونه من اهوال يوم **القيامة** خلافا **ق** وروي عن ابن
الاخشيد **يجوز** اغمامهم يوم القيامة لآيات واحاديث وردت عامة في اغمام اهل المحشر وفزعهم
قلنا الاغمام ضرر والضرر انما يحسن من الله لاستحقاق او نفع او دفع والمعلوم انه **لا استحقاق** فان
الانبياء والمؤمنين لا يستحقون الا الثواب **ولا نفع** اذ النفع هو الغرض ولا تكليف في ذلك اليوم ولا لطف

ولا دفع

ولا دفع اذ لا يحسن من الله الالام لمجرد الدفع كما تقدم فثبت انه لا يحسن الضرر من الله للمؤمنين يوم
القيامة بوجه من الوجوه وهذا الدليل عام في كل من لا يستحق عقابا من الانبياء والملائكة والمؤمنين والاطفال
والبهائم والصالحين من الجن فان قيل انما بطل ان يكون الاغمام من الله فلم لا يجوز ان يكون من المؤمن في نفسه
فيظن ظنونا فاسدة ويتوهم اوهاما كاذبة لعظم ما شاهده وما يراه قلنا العلوم في ذلك اليوم كلها
ضرورية فالمؤمن لا بد ان يعلم ذلك اليوم ضرورة ان ما وعد الله به آمنه من العذاب واستحقاقه النعيم
السرمد على ضرورة ومع العلوم الضرورية لا سبيل الى الظنون والاوهام الكاذبة اذ الظن لا يجامع
النفس قال مولانا عليه ع **ولذا قوله** في شأن اهل الجنة **لا يحزنهم الفزع الاكبر** وقوله **لا خوف عليهم ولا هم**
يحزنون وقوله **وهم من فزع يومئذ آمنون** والاستدلال بالآيتين الاخريين اظهر من الاستدلال
بالاولى فان الاولى نفيا وقع فيها الخوف والحزن نكرة في سياق النفي والثانية وقع فيها المصدر مضافا
وذلك يقتضي العموم واذا ادعي في هذه الآيات انها في قوم مخصوصين او انها دلالة ظنية
فجوابه انه لم يذكر الا على سبيل الاستظهار بعد ذكر الدليل العقلي الذي يحصل لا اعتماد فيه الاعتماد
في الاحتجاج الا ما هو عليه مسألة **ولا تكليف في الآخرة والمعرفة** بالله تعالى وجميع صفاته
وما يحتاج الى معرفته كخلود اهل الجنة واهل النار واستحقاق الثواب والعقاب ونحو ذلك كلها **ضرورية**
قال **ق** البلخي **بل** المعرفة المذكورة كلها **دلالية** وهو بناء منه على اصله وهو ان ما وقع ضرورة لا يجوز
ان يقع الا ضرورة وما وقع دلالة لا يجوز ان يقع الا دلالة وهذه المعارف المذكورة دلالية في الدنيا
فيكون في الآخرة كذلك قلنا يلزم في الكفار الذين كانوا لا يعرفون الله في الدنيا يجوز ان يفعلوا النظر
في الآخرة فلا يعلمون استحقاقهم النار ولا خلودهم فيها فيجوزون ان يخرجوا منها فيحصل لهم
بذلك روح وهو منفي عن اهل النار قال انهم يؤمرون ويكلفون بها فلا بد ان يفعلوها حينئذ
وهو بناء منه على ان التكليف في الآخرة يصح **قلنا لا يصح التكليف حينئذ** لانه التكليف لا يحسن
على ما مر الا للتعريض الى منافع درجات لا تنال الا به ولو كانوا مكلفين لتمكنوا من ذلك وهو معلوم البطلان **ولا**
يجوز الانتفاع اهل النار به فكان يجوز ان يفعل الواحد منهم ما يستوجب به الدرجات العظيمة
والخروج من النار لان ذلك هو فائدة التكليف ولا بد ان يتمكنوا منها وكان يجوز ان يصح منهم
التوبة لان سبب بطلانها انما هو سقوط التكليف فاذا كانوا مكلفين كان يصح منهم لتمكنه وكل ذلك ظاهر الفساد

في شان اهل النار بعد قولهم يا ليتنا نرد ولا نكذب بايات ربنا

فرع على اصل له في المسلة السابقه وهو انا اذا قطعنا في اهل الاخره انهم غير مكلفين قطعنا
انهم ملجون الى ترك القبايح العقليه الى الجامع الذي كلفوا اصلا ولا يقع الكذب من اهل النار ﻫ
حسد لانهم اذا علموا انما استحقوا العقاب العظيم لا لاجل فعلهم القبايح كان هذا له
صارفا ملجيا لهم الى ان لا يفعلوا منه شيا البته وقال بل قد يقع منهم الكذب لانهم
غير ملجين عنه اذ هم مكلفون على مذهبه قلنا لا بد ان يلجيهم الله تعالى الى تركه ﻫ
وترك سائر القبايح العقليه وما ذكره في انهم مكلفون فيمتنع الجاهم فهو باطل لان
المتكلف هو او حد التحليه بين المكلف وبين ما كلفه ان شا فعله وان شا تركه والمعلوم
انه لا تكليف في الاخرة قال من لا علم له وقوله تعالى ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وانهم لكاذبون
ما اول وهذا انما احتج به في شان اهل النار بعد قولهم يا ليتنا نرد ولا نكذب بايات ربنا الايه
وذلك لان ظاهر يقتضي بانهم في قولهم يا ليتنا نرد ولا نكذب بايات ربنا فيكون ذلك الخبر كذبا منهم فقد صدر منهم الكذب ووجه التاويل انهم اخبروا عن انفسهم في الحال فيكون ذلك الخبر
صدقا لكن علم الله انهم لا يبقون في حدهم وتبينهم فاستمه ذلك الخبر منهم المكذب
فسماه الله تعالى كذبا تاويلا وجه التجوز ومن ما احتج به في حكايته عن المشركين وهم في
نار جهنم قولهم والله ربنا ما كنا مشركين ومن ثم اكذبهم الله تعالى بقوله انظر كيف كذبوا على انفسهم
واجيب بان مقصودهم وما كنا مشركين في اعتقادنا وعند انفسنا وقوله انظر كيف
كذبوا على انفسهم يعني في دار الدنيا **مسله** قال ويجوز من الله ان يزيد في عمر المكلف
عمر اولي كبيره لفعلها سوا علم انه يتوب منها ان ابقاه الله ام لا وقال لا يجوز اخترام
العبد عقيب كبيره الا ان تكون تلك الكبيره هي الثانيه فما بعدها من الثالثه والرابعه فصاعدا
فان كانت هي الاولي لم يجز بل يجب على الله الامهال فيها حاصه حتى يتمكن من التوبه وهل الفرق بين
الاولي وغيرها انما هو حيث علم الله ان العبد لا يتوب اذا بقي واما اذا علم انه يتوب فان التبقيه
عنده يجب على الله مطلقا على ما تقدم من مذهبه في الالطاف كل ذلك منه بنا على وجوب الاصلح وقد ابطلناه
قلنا التبقيه من الله تفضل على المكلف اذ هي لا يزيد على اصل التكليف وهو تفضل ولا يجب على الله
التبقيه مطلقا الا في ابتدى التكليف وهي تبقيه المكلف وقتا يتمكن فيه من معرفة الله تعالى وتوحيده

التفصيل

وعدله وبين فعل واحب وترك قبيح على الخلاف الذي سياتي ان شا الله والمراد بحسب المعنى وهذه الصوره
لا يمكن للمكلف هو او احب عليه لانها اصلح اذ لا يجب عندنا الاصلح **مسله** قال ع وبين
كل من التعظيم والاستحقاق بفعل مخصوص او ترك مخصوص تقارنه الاراده فيصير تعظيما او استخفافا
والمراد بالفعل ما يفعل بفعل القلب وبفعل الجارحه وكذلك الترك وقوله مخصوص يريد به ان ليس كل فعل اذا
اريد به التعظيم والاستخفاف يصير تعظيما او استخفافا بل لا بد ان يكون ذلك الفعل مما يكون
فيه الاستخفاف وفعل او ترك شي علمنا بالضرورة حال الملكوت مع اراده اهانته به واما قلنا انه لو كان
ولم تقل الغير لدخل المعظم لنفسه والمستخف بها وقال مر بل التعظيم والاستخفاف جنسان مستقلان
ولسائر مثل الفعل والاراده بل هما غيرهما فهما معنيان يوجدان من الله لا في محل كالاراده وكرا
ولوجدان هنا في القلب وهذه الافعال يكشف عنهما قلنا لو كان التعظيم والاستخفاف شيا احر غير الفعل
والاراده المذكورين لا يجاد وجود كل واحد منهما مع عدم الاخر فيجوز وجود التعظيم والاستخفاف
وجودهما ولا فعل ولا اراده او وجودهما مع الفعل والاراده لان هذا الحكم كل غيرين لا علقه بينهما وهو ولد
قطعا العلمنا ان كلما وجد الفعل المخصوص والاراده كان تعظيما او استخفافا واذا فقدا عدما
وبهذا يعلم الاتحاد واما قال الامام عليه في الطرف الاول يجوز وجودهما ولا اراده ولم يذكر الفعل
وذكره في الطرف الثاني وهو قوله وعدمهما مع الفعل والاراده لان مع قوله لا بد مع وجود التعظيم والاستخفاف
من فعل يكشف عنهما والا لم يكن الى علمهما طريق ولو ذكرهما معا كما في الطرف الثاني لكان حسنا **مسله**
اتفق الشيخان على ان كل من اخل بواجب واحد وترك الواجب مستمرا على اصل من محاربته فانه يستحق العقاب
وان اختلفا هل العقاب على انه لم يفعل الواجب وهو قول ابي هاشم او على انه تركه وهو قول ع لان التروك
عنده افعال واما اذا كان الواجب شي على اصل هو محاربه ابضا فقال ع لو اخل المكلف بالواجب النظر الذي
عليه صحة الاستدلال من بعده كما لو اخل بالنظر واثبات الصانع مستلزم الطاعات في السواد والسرابع
كان كل عقابه متعلقا باخلاله بالاول فقط وهو اثبات الصانع ولا عقاب على اخلاله بالسواد والسرابع
ونحوها من الفروع بل العقاب على اخلاله بذلك الاول الذي هو اصل لها اذ لو عرف المكلف على ما يجب
الصانع هي الفروع كان ذلك عقابا على النبي وهو ان المكلف لم يفعل النظر الصحيح في تلك الفروع والمعنى ليس
جهة للعقاب على ما تقدم من مذهبه فان قيل اذا كان المكلف يستحق العقاب باخلاله بالاول الا يزيد التركز

عدة افعال فيلزمه ان يستحق العقاب ايضا باخلاله بها بعده من الفروع فان اخلاله بها او تركه الترك
افعال لا ترى ولنا العقاب انما يستحق على الترك وليس كل اخلال بترك بل من شرط الترك ان يصح
معه المتروك بحيث يصار احدهما بدلا من الاخر كما تقدم ذلك في حدهما وهذا لا يتاتى بالاخلال بالنظر
الاول لان الاخلال بما بعده من الفروع فانه يصح ان يتعلق في الاوقات المكلف بترك النظر الصحيح لصحة المتروك
منه بدلا من الترك ولا افعال فيما بعده من الفروع انه ترك النظر الصحيح منها بعد اخلاله بذلك الاول اذ قد خرج
نفسه من ان يصح منه النظر الصحيح فيها لانه قد اخل باصلها الذي ينبني عليه والعلم بالشيء مع الجهل باصله
الذي يبتني عليه محال فلا يصح ذلك المكلف حينئذ الا بتركه الاول فقط لانه الذي يصح منه النظر الصحيح
فيه على ما تقدم دون ما سواه وعالم لا يستحق ذلك المكلف العقاب الا بفعل النظر الصحيح في الاول الذي
هو الاصل الثاني الذي هو الفرع لان الفرع عندك يصلح جهة للعقاب ولانه فادت على الثاني وهو يصح
منه بان يشرع في الوجه الاول على الوجه الصحيح ثم يشرع فيه فلم يخرج نفسه عن ان يصح منه فيعاقب
عليهما معا اذ اتى من جهة نفسه في الاخلال بهما فاما من قطع رجله فترك بعد ذلك الصلوة قائما فانما
يعاقب على الاول وهو قطع رجله لا على الثاني وهو ترك الصلوة قائما اتفاقا وذلك لانه اخرج نفسه عن ان يتاتى
منه الصلوة قائما ولزوم السعي في كل واجب يتوقف على قطع مسافة كقضاء دين او رد وديعة او مغصوب
او حج ادعو ذلك انه يكون العقاب على قطع المسافة لا على ترك هذه الافعال نفسها لانها انما تأتي منه لا بعد
قطع المسافة بل لا يصح قطع المسافة الا بعد او خطوة منها مثلا فيكون العقاب [illegible] على
ترك تلك الخطوة وهو باطل قطعا اذ لا يوجد الذم الا على [illegible] لترك هذه الافعال انفسها من
غير نظر الى ما يتوقف عليه **مسئلة** قال ع وعقاب السبب كعقاب المسبب في الكثرة والقلة لانه
لولا السبب لما وجد المسبب فيجب ان يكون بحاله في العظم [illegible] هذا هو المشهور عنه ع وقد روي
عنه ان عقاب السبب ليس كعقاب المسبب بل دونه وقد روي [illegible] وهو قول ابي هاشم وهو
الصحيح ولنا فاحد انه لا يجب كون مع الاعتماد المولد للصوت الكبير كعقاب الكبير فان الكبر هو الذي
وقع على الوجه المقتضي للقبح والاعتماد انما هو تابع له غير مقصود في نفسه وما هو تابع غير
مقصود يجب ان يكون دون ما هو اصل مقصود وقد تقدم نظيره في العزم على القبيح ولو قال الامام
عليهم يجب ان لا يكون مع الاعتماد المولد للصوت الكبير [illegible] لكان اولى وهو قول غيره

فانا نقطع كون السبب دون المسبب في ذلك وعبارة الامام تعيد المحذور من دون قطع في احد الطرفين
وهو قول ثالث وهو قد نقل انه لا يستحق على المسبب والسبب الا عقاب واحد فعقاب [illegible] القائلة
للموجبات لا يعاقب لكونها فيزداد او يتعدد وكذلك الكذب الحاصل باعتماد ان كثره او قلله لانه خارج للاسباب
ومسببها كالفعل الواحد وكذلك تصح التوبة من جميعها مرة واحدة عند وجودها ولا تحتاج الا الى
ارادة واحدة على الاصح عند [illegible] **مسئلة** فقد تقدم انه اذا وجب السبب خرج المسبب
عن كونه مقدورا او صحة التوبة منه قبل وجوده على الصحيح واختلفوا هل يستحق عليه العقاب قبل وجوده ام لا فقال
قال ع وهم ولا يجوز العقاب على المسبب قبل وجود السبب ولو وجد مسببه وقال [illegible] يحسن العقاب
عليه قبل وجوده لانه قد خرج عن كونه مقدورا لوجود سببه بدليل صحة التوبة منه ولانه لو لم يستحق العقاب
عليه عند وجود سببه لجاز ان يموت المكلف بعد وجود السبب وهو من اهل الجنة ثم يصير من اهل النار بعد
موته بزمان ويستحق العقاب بعد خروجه عن التكليف وهو باطل قلنا لا يجوز ان يستحق عليه العقاب
قبل وجوده اذ استحقاق العقاب كالقبح وكما لا يتصف بالقبح الا بعد وجوده لان قبحه لو وقع على
وجه فكذلك لا يستحق عليه عقاب الا بعد وجوده لان العقاب تابع للقبح واما خروجه عن كونه مقدورا
فلا مناسبة بينه وبين استحقاق العقاب واما صحة التوبة منه قبل وجوده فانما صحت لكونها بدل الجهد
في التلافي [illegible] ان التوبة تسقط العقاب ولكن يصح من استحقاقه فالتوبة من المسبب قبل وجوده لا
تمنع من استحقاق العقاب ولا يكون مستقطعا لشيء كان مستحقا واما قولهم ان يستحق المكلف العقاب
وقد خرج عن التكليف وانه يصير من اهل النار بعد ان مات وهو من اهل الجنة فلا مانع من ذلك اذا كان
سببه من جهته [illegible] **مسئلة** غصب قلة عشرة دراهم على وجه السرقة الموجبة للحد كبيرة
اتفاقا لسقوط النص فيها واما اذا غصبها لا على وجه السرقة فكذلك عند الجمهور انها كبيرة
توجب الفسق قطعا سواء اخذها غصبا صفاحا او كابر وديعة فامتنع من ردها او
دينا فامتنع من قضائه او نحو ذلك ولا ينقطع بالكبر الا فيما اوجب الحد اذ لا نص في غيره
والتفسيق لا يثبت بالقياس وقد عزي هذا القول الى السيد م بالله لانه لا يفسق بالقياس قلنا
الامر اعتاد احد ذلك فانه يصير ظالما فاسقا عنده واما دون العشرة فقال الاكثر ولا يقطع
بكبر غصب دون العشرة لانا لم نقطع بكبر غصب العشرة الا للاجماع على قطع سارقها فلا

فانا نقطع

فيقطع بكبر ذنبها الا الاجماع على القطع وهو تردد بها وما لم يدل عليه فرد الحسنة كبيرة فيقطع بكبره كمنع الزكاة فان منع الزكاة كبيرة واول ما يكون الزكاة خمسة دراهم وانا قلنا خمسة دراهم ان منع الزكاة كبيرة لورود التهديد والوعيد اعظم التهديد واشد الوعيد بقوله تعالى الذين يكنزون الذهب والفضة فدل ذلك على كبرها ومنعها مطلقا فيكون بعض الحسنة كبيرة بالقياس عليه قال مولانا عليه السلام فلذلك القياس ظني لجواز كون العلة كونه منعا للزكاة لا مجرد كونه منعا لحق الغير والقياس الظني لا يثبت به التفسيق بل لا يثبت التفسيق الا بدليل قاطع على التفسيق كما سيأتي وايضا لا يقطع بحكم الاصل الذي قاس عليه الشيخ وهو منع الزكاة فلا يقطع بانه كبيرة مطلقا لجواز ان يكون منع ما دون العشر من الزكاة صغيرة واما ما اسند اليه من الوعد والتهديد في الاية الكريمة فليس فيها ما يقتضي الكبر ونحو الوعيد لا يقتضي كونه فعلا كبيرا على ما تقدم وبهذا اجاب الشيخ على الاية وقال بعض المعتزلة ان الغصب مطلقا كبيرة ذكر ذلك العلماء والكفر وهو مذهب الباقين وقد يعزى الى الهادي وقول احمد عليه السلام مسئلة قال الاكثر وفي الترك معصية بنفسه في العظم وعدمه لا بالمتروك حتى يكون ترك الواجب متساويا في المقدار للثواب فعله لو فعل وفيما ذلك كالسبب والمسبب فان المسبب معتبر بنفسه لا بالسبب كما تقدم وكالعزم والمعزوم عليه ع لو كان الترك معتبرا بالمتروك للزم في كل ما يستحق للثواب بفعله العقاب العظيم فلم يعتبر بالمتروك بالمتروك حينئذ والا لاستحق الثواب العظيم بهذا الترك ولا دليل على ان يعول الظالم يستحق عليه الثواب الموجود مانع وهو سقوط التكليف بالالجاء في ذلك المتروك فلو قدرنا انه لم يكن الجابر ان تارك قتل نفسه لنجي فقط لاستحق الثواب العظيم على ذلك الترك مسئلة قال الاكثر من العدلية والجبرية وغيرهم ان عذاب القبر لاهل النار فقط وهم كل مستحق للعقاب لمن كان يستحق الثواب او لا يستحق ثوابا ولا عقابا والذكر هما ان يرو ولبشر المريسي ويحيى بن كامل الناع ما تمويه انه جائز عقلا لان العاصي مستحق للعقاب من وقت عصيانه والما منع من تعذيبه في الدنيا التكليف فاذا مات فقط سقط التكليف ولا مانع من تعذيبه حينئذ لا استحقاقه وقد ورد بذلك الشرع ووجب قبوله والدليل السمعي على ذلك الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين فاثبت موتتين فاحدهما هي التي في الدنيا والاخرى لابد ان تكون

الحسر

الحسر ولانه من حيوة بين الموتتين ضرورة وحسنا لا امانه في تلك الحيوة الا العقاب او الثواب والا لكان تعلمها عبثا والعدل الحكيم منزه عن القبيح وحسبه فقد ثبت عذاب القبر بين الموتتين وهو المطلوب فان قيل يلزم ان تكون الاحياآت ثلاث واحدة في الدنيا وواحدة بين الموتتين وواحدة وقت الحشر وهو يخالف الاية الكريمة فانه جعل الحيوة فيها اثنتين فقط قلنا اجاب عنه الشيخ ع في تفسيره وقال انها حيوتين لا يمنع الثلاث اذ لا يوجد بمفهوم المخالفة ولو لم يجعل الاحياتين فقط لزم الا تثبت الا موتة واحدة وهو خلاف منطوق الاية ومخالفة المفهوم لا سيما وهو غير ماخوذ به اتفاقا اولى من مخالفة المنطوق الذي هو ماخوذ به اتفاقا وقد ذهب بعضهم الى اثبات حيوتين فقط حيوة في الدنيا وحيوة في المحشر واثبات موتتين احدهما حقيقة وهي موتة الدنيا والاخرى مجازية وهي حال كون الانسان نطفة ميتا قال وقد اشار الى ذلك قوله تعالى وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم فاثبت الموتتين والحيوتين على ما ذكرنا وجوابه ان تسمية النطفة ميتا مجاز والاصل هو الحمل على الحقيقة حيث لا مانع على ما تقدم ومما يدل على ثبوت عذاب القبر من الكتاب قوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا فان الغدو والعشي لا يعقل الا في ايام الدنيا دون ايام الاخرة فلا غدو ولا عشي فقد ثبت عذاب القبر حينئذ فان قيل المراد بذلك الدوام والاستمرار فيكون المقصود به في الاخرة بدليل قوله في اهل الجنة ولهم رزقهم فيها بكرة وعشيا اي دائما مستمرا قلنا ذلك مجاز والاصل هو الحمل على الحقيقة حيث لا مانع لان هذه الاية خاصة في فرعون والاولى عامة في كل المكلفين فهي اقوى واولى واما السنة فانه قد تواترت احاديث كثيرة قوله صلعم وقد مر بقبرين انهما ليعذبان وما يعذبان من كبير احدهما كان لا يستنزه من البول والاخر كان يمشي بالنميمة وقوله وما يعذبان من كبير اي عند انفسهما وهو فعلاه وان كان كبيرا في نفس الامر اذ لا يستحق العذاب الا على كبير فهو نظير قوله صلعم ان الرجل ليتكلم بكلمة يهوي بها في نار جهنم وما كان يظن ان يبلغ بها ما بلغ ومما يدل على عذاب القبر ايضا قوله صلعم وقد مر بقبر يهودية انها ليعذب وان اهلها ليبكون عليها وقوله عم لولا اخشى ان لا تدافنون لسالت الله ان يسمعكم عذاب القبر وقال صلى الله عليه وآله وسلم وهو اول منزل من منازل الاخرة فمن نجى منه فما بعده ايسر منه ومن لم ينج منه فما بعده اشد منه وغير ذلك مما يكثر تعداده فوجب اعتقاده والقول بثبوته فرع عما تقدم من اثبات عذاب القبر وانما يعذب الميت بعد احيائه وبعد كمال عقله ايضا ومن لا يعذب ميتا قلنا الميت

لا يدرك العذاب لزوال الحياة المقتضية للادراك والقول الثاني انه يعذب ميتا اودى
الى نفي العذاب عنه وقد تقدم اثباته ولا بد من تقييده من احيائه ليمكن تعذيبه قال مولانا
قلت الذين ثبتوا عذاب القبر قالوا انه يعذب حيا اطلاقهم يقتضي ان انه يعذب روحه
جسد والروح حي يصح تعذيبه مع كون الجسد مواتا على ما تقدم في مسئلة الروح من الصحيح
اذا ان قيل انه مركبة يصح انفصالها في الاجزاء التي لا تكون الحياة الا بها ولا يعون
ان الجسد يعذب وهو موات اذ العلم بانه لا يدرك الالم ضروري لا على القول بانه عاقل
واما قولنا انه لا بد من اكمال عقله ايضا لانه قد روي ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه
سال رسول الله صلعم عن ذلك فقال يعاد اليه عقله وايضا فانه يجب ان يعذب
حيا على عقله وانه مستحق لذلك غير مظلوم فيه مسئلة اما الحجة علينا بيان عذاب القبر على
الجملة كما تقدم فصفته الا دلالة السابقة واما كيفيته ووقته وتفاصيله فلا يجب علينا
معرفته ولا البحث عنه لعدم ما يدل عليه ومن ثم قال ع م يقطع بثبوته في الجملة ولا يقطع بشيء
هل هو عقيب الموت او بين النفختين او ما بين ذلك وهل هو طويل ممتد او قصير منقطع الى يوم [illegible]
من التفاصيل بل نقول كل ذلك جائز عقلا وان ورد في شيء منه اخبار ولو احادية وجب قبولها
وصارت مظنونا واما القطع فلا سبيل اليه وقال ابو بشر بن المعتمر وقد تسمى النفختين النفخة الاولى التي
يموت فيها كل حيوان والنفخة الاخرى التي يحيى فيها كل ميت وهما في يوم القيامة فقال بعضهم بل عذاب
القبر اوله دخول الميت قبره قلنا لا دليل قاطع سمعي وقته بل ثبوته على الجملة فقط واما ما ورد
من الاخبار الدالة على انه يعذب عقيب دفنه فهي احادية لا تثمر القطع وان اثمرت الظن فيحتمل جواز ذلك
ويجوز غيره ولا سبيل الى القطع بشيء منها واعلم ان جميع ما تقدم كان في ذكر عذاب القبر لمن يستحق
العذاب واما الاثابة في القبر لمن يستحقها فلم يذكرها الامام عليلم لان الكلام فيهما واحد وقد دلت
الايات الواردة ان المؤمن يحيى في قبره ويوصل اليه انواع من اللذة والسرور ويبشر بما يلقاه من النعيم الدائم
ويكون ذلك النفع اما تفضلا من الله عليه او من جملة ثوابه ومنها قوله تعالى ولا تحسبن الذين
قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون الاية الا انها خاصة في الشهداء وقد ورد في ذلك
اخبار كثيرة **مسئلة** ويجوز دخول الملكين وهما نكير ومنكر القبر للسؤال وهو سؤال الميت

بعد

بعد احيائه عن ربه وعن دينه وعن نبيه فان كان من اهل الثواب وفقه الله الى احسن الجواب
ثم يؤنسانه بعد ذلك ويبشرانه بما اعد الله له من النعيم الدائم وان كان من اهل العقاب ابعد لسانه
وحيره في الجواب ثم يسمع اذنه ويعريانه ويملآن قلبه حسرة وغما لما فاته من جزيل الثواب وما
اعد الله له من عظيم العقاب قال ابو القاسم البستي وضرار بن عمرو لا يجوز دخول الملكين على القبر
المذكورين ولا شيء من ذلك وهو بناء منهما على نفي عذاب القبر وقد تقدم ابطال مذهبهما في ذلك لنا
على جواز دخول الملكين الخبر المشهور فقد روي عن انس عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه
ملكا انطلق الى وليي فائتني به فاني قد بلوته بالسراء والضراء فقد وجدته حيث احب الخبر الى قوله يبعث
الله ملكين ابصارهما كالبرق الخاطف واصواتهما كالرعد العاصف يطآن في اشعارهما [illegible] كل
واحد منهما مرزبة كذلك وكذلك قد نزعت منهما الرحمة والرأفة يقال لهما منكر ونكير مع كل واحد
منهما مطرقة من حديد لو اجتمع عليها ربيعة ومضر لم يقلوها فيأتيانه فيقولان له من ربك
وما دينك ومن نبيك فقالوا يا رسول الله ومن يطيق الكلام عند ذلك وانت تصف من الملكين ما تصف فقال
رسول الله صلى الله عليه يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الاخرة ويضل الله الظالمين
فيقول المؤمن كنت اعبد الله الحي [illegible] موته فاذا باب مفتوح من الجنة فيقولان له هذا منزلك يا ولي
الله قال رسول الله صلى الله عليه وآله والذي نفسي بيده انه ليصل اليه طيبها الى قلبه وروحه لا يرتد ابدا ثم قال ويقول
الله عز وجل انطلق الى عدوي فائتني به فاني بسطت له رزقي وسربلت عليه نعمتي فلا [illegible] منه الخبر الى قوله
ويبعث الله ملكين على تلك الصفة فيقولان له من ربك وما كنت تعبد وما دينك ومن نبيك فيقول
لا ادري فيقولان لا دريت ولا تليت ويضربانه ضربة يتطاير شرارها في قبره
الى اخر الخبر وقد روي ايضا من طريق الرواة [illegible] نحو ذلك واذا كان قد ورد بذلك الحديث
عن رسول الله صلعم ولا مانع منه عقلا وجب قبوله لكن لا يجوز القطع به اذ الخبر الاحادي لا يثمر
القطع فيجوز [illegible] ويجوز عدمه [illegible] واما قبل هذا الحديث ان فيه
تسمية الملكين [illegible] على الاول [illegible] فانه نكير ومنكر [illegible] ان السمع ورد بذلك
ولا مانع منه والاعلام لا تفيد ما يفيده اصلها من المدح والذم ولو قدرنا انها تفيده فلا معنى لتنكير ونكر
قبل العلمية الا انه غير معروف وهذا البيت يدل على انه قد قيل ان الملكين الداخلين على اهل النار منكر ونكير والداخلين

على اهل الجنة مبشر وبشر **مسئلة** والميزان على حقيقته عند الاكثر وهو ميزان ذو كفتين ولسان ينصب

في المحشر يوم القيمة توضع الحسنات في كفة والسيئات في اخرى ويكون الرجحان لمن خف الحسنات على

كفة السيئات علامة اهل الخير والرجحان لكفة السيئات على كفة الحسنات علامة اهل الشر وقد يعلم الحال

في صحة تساويهما وقيل الميزان يوم القيمة ليس على حقيقته بل هو مجاز عن ارصاد الحسنات والسيئات

السوية والجزاء على حسب الاعمال صغيرها وكبيرها بالعدل والنصفة من غير ان يظلم غيابه مثقال ذرة

مشبه ذلك بوضع الموازين لتعيين مقادير الموزونات وهذا القول مروي عن مجاهد من التابعين وقد روى

عن الهادي عليه السلام وحجة اهل هذا القول بان نصب الموازين ذلك اليوم مما لا فائدة فيه لعلم الخلق بعدل

الله وحكمته ومقادير ما يستحقونه من الثواب والعقاب على ضرورة . لنا اثبات الميزان على حقيقته قوله

ونضع الموازين القسط ليوم القيمة الاية وقال ومن ثقلت موازينه الاية والاصل حمل الكلام على الحقيقة

ما لم يمنع مانع ولا مانع هنا من حمل الميزان على الحقيقة فيجب حمله عليها وهو المطلوب وقولهم انه لا

فائدة فيه ممنوع فان فائدته كونه لطفا وزجرا للعبد في الدنيا فانه اذا علم الاعلام بحاله والتعريف

معلوم عن محاسبته بنصب الميزان الذي يشهده عاينه في تحقيق الحساب كان اقرب الى فعل ما كلف به دونا

من هتك الانسان بين العباد والفضيحة على رؤس الاشهاد وكذا عبرة من نشر الصحف وانطاق الجوارح

وغيرها وكلها الطاف للعبد كما تقدم والموزون الموضوع في الكفتين اما الكتب وهي صحايف الحسنات

والسيئات قاله ابو علي او نور اماره للخير ويوضع في احد الكفتين وظلمة امارة للشر يوضع في الكفة

الاخرى قاله ابو هاشم فان قيل النور والظلمة اجرام حقيقية لا ثقل بها وكيف يصح ان توزن قلنا يجوز

ان يخلق الله تعالى فيها ثقلا بقدر الثواب والعقاب وقيل يوزن الاعمال وهي الطاعات والمعاصي قلنا

الاعمال اعراض لا يصح وجودها منفردة عن محالها فضلا ان يكون نقلها او جمعه فيستحيل وزنها اولهما

فقد عدمت ويستحيل اعادتها لما تقدم من نعيد ورات العدد لا يصح اعادتها وقال بعضهم ان الشخص

يوضع في كفة وعمله في كفة وبطلانه ظاهر وقد ورد ان صاحب الميزان يوم القيمة والقائم عليه هو جبريل

عليه افضل الصلوة والسلام وقد قيل انه ميزان واحد وقيل بل موازين متعددة وهو ظاهر الاية الكريمة

والكل جائز **مسئلة** قالت المعتزلة والصراط طريق على جهنم يتسع لاهل الجنة فيمرون

عليه اليها ويضيق على اهل النار فيتهافتون فيها وهو المراد بقوله تعالى وان منكم الا واردها كان على

ردها

ربك حتما مقضيا ثم ننجي الذين اتقوا ونذر الظالمين فيها جثيا هكذا روي عن ابن مسعود والحسن البصري

وقتادة وقال ضرار بن عمرو من المجبرة وعباد من المعتزلة وغيرهما لا حقيقة للصراط اصلا وانما الصراط

في قوله اهدنا الصراط المستقيم الادلة الدالة على الافعال التي من تمسك بها نجا ومن تنكب عنها هلك وقال

لنا على اثباته الخبر المشهور وقد اسند الى ابي هريرة وفي اخره ولجهنم جسر وهو الصراط ادق من الشعر

واحد من السيف عليه كلاليب وحسك والناس يمرون عليه منهم كالبرق الخاطف والريح ومنهم من

احدثه الكلاليب والحسك والناس بين ناج مسلم ومخدوش ومكبوب في النار على وجهه قال الاكثر

اما ما في هذا الحديث من انه ادق من الشعر واحد من السيف فغير صحيح بل هو من كلام الحشوية لان مثل

ذلك لا يستطاع اذ يتعذر السلوك عليه بل يمكن اسائته كل ذلك اما مطلقا لاهل الجنة واهل النار

وبين الاقدام المؤمنين يعذرون واما لاهل النار فقط ويكون متسعا لاهل الجنة وهذا انما لا يمنع

منه مانع اذ قد ورد الخبر باثبات الصراط ولا مانع من حمله على الحقيقة فيجب حمله عليها اذ هو الاصل

في الكلام **مسئلة** قالت به دلهور انطاق الجوارح كما ورد في كتاب الله تعالى ويوم يحشر

اعداء الله الى النار فهم يوزعون حتى اذا ما جاؤها شهد عليهم سمعهم وابصارهم وجلودهم بما كانوا

يعملون الى قوله قالوا انطقنا الله الذي انطق كل شيء الاية فشهادة الاسماع والابصار ما ابصرت

والجلود بما مست من الحرام وقيل المراد بالجلود الجوارح وقيل هي كناية عن الفروج وقال تعالى اليوم نختم على

افواههم وتكلمنا ايديهم وتشهد ارجلهم الاية وقال تعالى يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون فقد ورد الوان

الكلام بانها حينئذ تصير متكلمة وناطقة والاصل هو حمل الكلام على الحقيقة وليس ذلك الا بان

يخلق فيه الكلام ويسمع منها ويكون نطقها حينئذ باحد وجهين اما ان يخلق علم يوجد الله

فيها كما يوجد في الحصى والشجر الا انه يلزم ان يكون المتكلم هو الله ويكون تسمية الكلام والشهادة

اليها مجازا وهو خلاف الاصل او يخلق الله الحياة اي ان الكلام مخلوق الله في كل جارحة مثل

هيئة اللسان والفم ومخارج الحروف وحينئذ يكون تسمية الكلام والشهادة اليها حقيقة وضعفه

ابو هاشم بانه يلزم خروج الجوارح من ان تكون جوارحهم اذ قد صار كل واحدة منها قادرا على انفرادها

اللهم الا ان يراد بها كانت جوارحهم وبعد خروج الى الحياة وقال الوجه الاول هو الراجح ولا يجوز ان

يكون المراد هنا هو لسان الحال لا حقيقته المتكلم والنطق وحاصله ان التكلم والنطق الوارد في

بيان الجوارح

باسمعهم

وارجلهم

التكلم

في كتاب الله اما حقيقة ويكون باحد الوجهين السابقين وفي كل واحد منهما ما فيه او مجازا فيكون لسان
حال بمعنى ان الحال يقتضي ان لو كان لتلك الجوارح لسان وقدرة على الكلام لتكلمت وشهدت فهو حينئذ
ابتنا طائعين وذكر ان الله سبحانه قال ثم استوى الى السماء وهي دخان فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها
قالتا اتينا طائعين والمعلوم ان القول هنا ليس على الحقيقة لانه لا السماء ولا الارض لانهما جمادان ولا
الله ولا خاطب الجماد فهو مجاز قطعا اما منهما ولسان الحال اي الحال يقتضي ان لو كان لهما لسان وقدرة
الكلام وقيل لهما ائتيا طوعا او كرها لقالتا اتينا طائعين واما منه جل الله تعالى فمجاز من قبيل الاستعارة
مسئلة الوجه الاول هو الاولى ما لم يحمل عليه ما ورد من تكلم الجوارح ونطقها وذلك لان فيه
اللفظ التكلم والنطق على الحقيقة واما المجاز في النسبة وهو من قبيل المجاز العقلي بخلاف الوجه الثالث فان
فيه حمل اللفظ على مجازه وهو المجاز اللفظي وهو ابعد من العقلي واما الوجه الثاني ففيه ما اورده او هام
من استقلال الجوارح بالقدرة والحياة فيخرج عن كونها جوارحهم وقال الرازي ومعمر نطق كل عضو
وتكلمه واقع بطبع ذلك العضو حينئذ وهو بناء على ان المتولدات بطبايع المحال وقد تقدم الكلام
على مذهبهم في موضعه وقال ف لا بد ان يكون ذلك الكلام من الله وذلك لما تقدم من ترجيح الوجه الاول
لخلق علمها بلزوم على الوجهين الاخيرين وانكر البعض من يسمي رواية كلام الذراع المسموم قلنا قد وردت
به الاخبار ولا مانع من صحته فيجب قبوله
مسئلة قد اختلفوا في الجنة والنار هل قد خلقتا
ام لا قال ف واكثر المعتزلة ولا قطع بخلق الجنة والنار الان بل يجوز ان يكون قد خلقتا والعالم
يحتمل بعد اذ لم يرد دليل يوجب القطع باحدهما وقال العولطي وضرار بن عمرو بل يقطع انهما لم يخلقا وانما
يخلقان يوم القيمة وقال م كان يجوز من جهة العقل انهما خلقتا او لم يخلقا بعد لكنا نقطع بعدم
خلقهما سمعا فقط وذلك لقوله تعالى اكلها دائم والدائم لا يجوز عليه العدم والفناء وقد دلت الادلة
السمعية على ان العالم يفنى بعد ما تنافي اللطيفة والفناء لا يختص بجسم دون جسم فلو كانتا مخلوقتين
الان للزم ان تفنيا ويعدما فيبطل قوله تعالى اكلها دائم وهذا ابتناء على ان ادلة الفناء قطعية والتي
انها ظنية وان الاحتجاج بها ضعيف كما سياتي ان شاء الله وقيل بل يقطع بعدم خلقهما سمعا لما تقدم
من الدليل وعقلا لانها انما خلقتا ثوابا وعقابا والثواب والعقاب انما يكونان في الاخرة فخلقهما الان
عبث والجواب انا لا نسلم انه عبث لجواز ان يكون في خلقهما الان الطاف لبعض المكلفين من الملائكة

الحكم

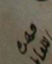
او لغيرهم او لجواز ان يخلق فيهما الان من ينتفع بها تفضلا لان جنس التفضل والثواب واحد
واما ما يمران في التعظيم هكذا ادوسه نظر لما تقدم انه لا يجوز التفضل بقدر الثواب ولو انفصل عنه
التعظيم على الصحيح وقال ع وابو الحسين بل يقطع بانهما قد خلقتا لقوله تعالى وسارعوا الى جنة عرضها
كعرض السماء والارض اعدت للذين امنوا بالله ورسله اي هييت واحرزت ونحو ذلك
اعد لهم جنات تجري من تحتها الانهار ونحو ذلك مما عبر عنه بالفعل الماضي وظاهره الوقوع والحصول
قلنا هذا لا يفيد القطع اذ قد يعبر عن المستقبل بالماضي كقوله تعالى ونفخ في الصور فصعق من في
السموات الى قوله تعالى فقد اجرى نظر اول الاية التي بعدها واشرقت الارض بنور ربها ووضع
الكتاب وجي بالنبيين والشهداء وقضي بينهم بالحق وهم لا يظلمون ثم اول الاية الثالثة وسيق
الذين كفروا الى قوله وسيق الذين اتقوا ربهم وقوله تعالى ونادى اصحاب النار واصحاب الجنة ونحو ذلك في
كتاب الله مما يطول تعداده كل ذلك بلفظ الماضي المفيد للوقوع والحصول والمراد به المستقبل وكذا
ما روي عن الرسول صلى الله عليه وآله انه راى في الجنة كذا ومعناه اذا كان في الاخرة راى لكن هكذا افتل وعكسه انه
يحمل ذلك على الظاهر ويكون المراد جنة الدنيا وهي جنة ادم ثم قال ابو هاشم لا يمتنع ان يكون في
السماء جنان سوى جنة الخلد نحو الجنة التي كان فيها ادم ويكون فيها كثير من الانبياء والملائكة
الان قال وانما انكر كون جنة الخلد مخلوقة محصل من هذا كله ان الحق في هذه المسئلة مذهب
الشيخ ابو الهيثم من التجويز لان ادلة القاطع بعدم خلقهما مبنية على ثبوت الفناء وهو غير مقطوع به
وادلة القاطع بخلقهما مبنية على ان نحو قوله اعدت مفيدة الحصول والوقوع وقد ظهر ضعفه

المحق

فصل في الاسماء الشرعية وما يتعلق بها من جواز نقلها من المعاني اللغوية
والكلام على كل واحد من الايمان والفسق والكفر مسئلة قالت المعتزلة يجوز نقل الاسم من
اللغوي الذي كان اللفظ حقيقة فيه واستعمال اهل اللغة الى معنى شرعي بان نصبه الشارع على
ذلك المعنى الشرعي لمناسبة بينه وبين المعنى اللغوي اذ النقل لا يكون الا لمناسبة بين
المنقول اليه والمنقول عنه فان لم يكن ثم مناسبة كان ارتجالا وهو ايضا جائز ولم يتعرض له الامام
بل انما تعرض للنقل لان الخلاف انما ذكر فيه ونقل الالفاظ من المعاني اللغوية الى الشرعية كنقلها الى العرفية
نحو دابة كانت في اصل اللغة لكل ما دب ثم صارت في العرف لذوات الاربع وقيل لا يجوز نقل

اللبس بين المعنى اللغوي والشرعي ولا يؤدي الى ...

الاستعمال للمعاني اللغوية الى معاني اخر شرعية لانه يؤدي الى قلب الاسم وقلب الحقائق لا يصح
قلنا كل اسم دال على معنى وليس دلالته عليه الا بحسب الوضع اما وضع اهل اللغة كما هو مذهب
جمهور المعتزلة او وضع الله كما هو مذهب اهل التوقيف او وضع الكل كما هو مذهب بعض
وعلى كل حال دلالته على معناه بحسب الوضع والوضع يجوز تغيره واختلافه فجاز في ذلك المعنى
تغيره ايضا واختلافه اذ هو تابع للوضع ثبوتا وبقاء وتغيرا واختلافا تنبيه الظاهر
ان الخلاف في هذه المسألة هو لعباد بن سليمان الصيمري واهل التكسير الذين ينفون الوضع و
ويقولون دلالة الالفاظ على معانيها ذاتية حاصلة بطبع الالفاظ فيقولون كل اسم دال على
معنى فانه لا يصح ان يدل الا على ذلك المعنى سواء في ذلك الفعل والاسم والحرف ومن ثم احتجوا بانه يؤدي الى
قلب الحقيقة ولعل المراد بالمعتزلة في اول المسألة هو اكثرهم لان عباد خارج عنهم وقد ابطله
مع الترتيب دلالة الالفاظ لو كانت ذاتية لم يصح ان يدل اللفظ على معنيين متضادين لان
ذلك يجوز ويجوز وحاصل الكلام ان اللفظ اما موضوع اولى والثاني مهمل والاول ان كان
قبل الاستعمال فلا حقيقة ولا مجاز ولا مهمل ولا مستعمل وان كان بعده فان كان في غير ما وضع
له فهو مجاز وان كان فيما وضع له فهو حقيقة اما لغوية ان كان الواضع لغويا او شرعية
ان كان شرعيا او عرفية ان كان عرفيا **مسألة** قالت له وكما ان نقل الاستعمال من
المعاني اللغوية الى المعاني الشرعية صحيح جائز على ما تقدم فانه قد وجد وقد وقع ذلك كالصلوة
فانها في اصل اللغة الدعاء وقد صارت في الشرع لهذه الافعال المخصوصة والصوم فانه في اصل
اللغة الامساك مطلقا وقد صار في الشرع الامساك عن المفطرات مع النية والحج هو في اصل اللغة
القصد مطلقا وقد صار في الشرع للافعال المخصوصة والايمان في اصل اللغة للتصديق قال
تعالى وما انت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين وقد صار في الشرع لفعل الطاعات وترك المقبحات ومؤمن
في اللغة اسم للمصدق وقد صار في الشرع لمن يستحق الثواب العظيم وكافر في اللغة اسم لمن يستر
شيئا ومنه سمي الليل كافرا قال الشاعر يحيي اذا ألقت يدا في كافر واجن عورات الثغور ظلامها
ومنه سمي الزارع كافرا لستره البذر في الارض قال تعالى ليغيظ بهم الكفار ومنه
سميت الكفارات لانها تسترها وتعفي عنه وقد صار في الشرع اسما لمن يستحق عقابا عظيما



بعض
الالفاظ ونحوها صارت منقولة عن معانيها اللغوية الى معان اخر شرعية وصارت بعد النقل
في المنقول عنه مجازا وفي المنقول اليه حقيقة حتى لا يسبق منها عند الاطلاق الا
المعنى الشرعي وقال القاضي الباقلاني وابن الخطيب الرازي من علماء الشافعية لم ينقل هذه
الالفاظ عن معانيها اللغوية بل هي باقية فيها اذ المعنى اللغوي الذي وضعت له في اصل اللغة
باق ومخلوط فيها بعد اشتمال اهل الشرع كالصلوة فانها في اللغة الدعاء وهي في الشرع دعاء
مخصوص تقارنه افعال مخصوصة والصوم في اللغة الامساك وهو في الشرع امساك مخصوص تقارنه
النية وكذلك الحج صار في الشرع لقصد مخصوص تقارنه النية والايمان صار لتصديق مخصوص وكذلك
والكفر لستر مخصوص وهو ستر الطاعات مع اعتقاد او فعل او قول مخصوص فالواقع حينئذ لم
تستعمل الا في معانيها اللغوية وهذه الخصوصيات المعتبرة فيها شرائط في كونها معتبرة شرعا
لا انها داخلة في الوضع قلنا المعلوم ان هذه الالفاظ صارت في استعمال اهل الشرع لا تدل على
كمال ما كانت وضعت له في اصل اللغة فان الصلوة لو كانت لمطلق الدعاء ولم يبق الا انها
دلالة على جميع معناها الذي هو مطلق الدعاء وان بقي لها دلالة على بعضه وهو دعاء
مخصوص واذا ثبت انها قد صارت على بعض معناها الاول فقصرها على ذلك البعض المخصوص
وضع شرعي وانا حكمنا بان ذلك القصر وضع شرعي لكثرته وبعده فان الالفاظ التي قصرها
الشرع على بعض معانيها اللغوية اكثر من ان تحصى والظاهر خلافه ان ذلك وضع ولا مانع منه
يوجب الحمل عليه واما كان بحسب المجاز الذي ذكره المانعون لو لم يرد من ذلك الالفاظ
او لفظا على الاول منهم بعض تلك الالفاظ لم يبق فيها شيء من معناها اللغوي اصلا كالصلوة من
الاخرس فانها صلوة شرعية ولا شيء فيها من الدعاء البتة وهذا انما لا يمتنع للخصم عنه اصلا
وقد الزمهم اصحابنا صحة ان يسمى المؤمن كافرا اذا غطى شيئا والكافر مؤمنا اذا صدق بشيء
ونحو ذلك وهذا غير لازم لهم لانهم يشترطون فيها شرائط مخصوصة كما تقدم وقد اثبت
الى ذلك بعض المحققين **مسألة** قد اختلف الناس في الايمان شرعا ما هو اختلافا
كثيرا وعلى ذلك تنبني مسائل الارجاء ومسألة المنزلة بين المنزلتين وغيرها وفي هذه عشرة
اقوال القول الاول قال اكثر المعتزلة والايمان في الشرع اسم لجميع الطاعات الفرائض والنوافل

واحباط جميع المعاصي والمكروهات فهو اسم لكل ما يستحق عليه ثواب من فعل
او ترك فان قيل فقولكم ان الايمان اسم لجميع الطاعات اتريدون انه اسم لمجموعها وهو الكل المجموعي
فيلزم ان لا يسمى مومنا الا من فعلها جميعا وان اخل بشي منها لم يسم مومنا وهو ظاهر البطلان
او تريدون انه اسم لكل واحد منها وهو الكل الافرادي فيلزم فيمن فعل طاعة فقط ان يسمى مومنا
لانه سياتي انه لا يسمى مومنا بخصلة من خصال الايمان وذلك لان المومن في الشرع اسم
لمن يستحق الثواب كما سياتي وليس مستحقا ولا يلزم اذا حصل منه ايمان ما ان يسمى مومنا
والمومن في الشرع اسم لمن يستحق الثواب وهو يستعمل للملائكة والانبياء عموما فهو من له ثواب كبير
محيط من الانس والجن فخرج من التعريف الكافر والفاسق ومن ليس له ثواب ولا عقاب اما
لكونه غير مكلف او لتساوي ثوابه وعقابه على القول بجواز التساوي فالمومن عندنا هو
من اعتقد بقلبه واقر بلسانه وعمل بجارحته فان اخل بالاول فقط كان منافقا وان اخل
بالثاني كان فاسقا وان اخل بالثالث كان كافرا وانما قلنا ان هذا هو المومن لقوله تعالى
وصف المومنين على وجه التفسير والتعريف بما يكون المومن مومنا قد افلح المومنون الذين
هم في صلاتهم خاشعون الى اخر الايات فقد افادت ان هذه الاوصاف هي الايمان وان المومن
هو الذي يستحق الثواب وهو المراد بالفلاح في هذه الاية الكريمة ونحوها قوله تعالى بعد ذكر الطاعات
اولئك هم المومنون حقا وقوله انما المومنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم الاية وغير ذلك
مما يكرر في القران و ايضا فانه يعني كون الاسم مدحا انه حوله من اوصاف المدح ما ليس بمدح فلو كان
لكن اسم مدح كان من غير استحقاق ومومن كذلك اذ يصح ان يقال فلان ابن نبي مومن صالح زكي فلو
لم يكن اسم مدح لما حسن ذلك اذ لا يحسن ان يتخلل بين اوصاف المدح ما ليس بمدح واذا ثبت انه مدح
كان اسما لمن يستحق الثواب كما قلنا اذ المدح والثواب متلازمان كما تقدم القول الثاني قول الفضيلية
والبكرية من فرق الخوارج بل الايمان هو المعرفة بما يجب معرفته والطاعة في كل ما امر به
ولا يحصل اخلالها من ذلك فان الاخلال بها وهو تركها كفر يصير بها المكلف كافرا صغيرة كانت
او كبيرة اذ لا صغيرة عندهم بل كل عصيان عمدا عندهم فهو كفر وهذا المذهب اشتمل على طرفين احدهما
ان الايمان اسم لجميع الطاعات وهو اسم للكل المجموعي وثانيهما ان كل معصية كفر وهذا باطل

ولنا

ولنا في الطرف الثاني ما سياتي من ان الفاسق ليس بكافر القول الثالث قول الازارقة والصفرية من
فرق الخوارج ايضا بل الايمان هو اسم لجميع الطاعات و كل ما ورد فيه وعيد فكفر يكفر مرتكبه
والا فلا كفر وهذا المذهب كالذي قبله الا انه فصل في التكفير فلم يكفر بكل معصية كالاول
وهو سالم عما ان من المعاصي ما لا وعيد فيه واذا ثبت ذلك قلنا اما الطرف الاول وهو ان الايمان
اسم لجميع الطاعات فحق ان اريد والكل الافرادي كما تقدم واما الثاني وهو الاكفار بكل ما ورد
فيه وعيد فغير صحيح لما سياتي في ابطال ان يكون الفاسق كافرا القول الرابع قول النجارية الايمان
هو الاقرار والمعرفة بالله وكتبه ورسله وبما جاء من عنده في الجملة ومن اخل بشي من ذلك كفر واما ليس في
العقل من الامور السمعية فليس من الايمان وفساد هذا المذهب من وجهين احدهما اخراج الشرعيات
عن الايمان وثانيهما قولهم ومن جهل شيئا من ذلك كفر اذ من المعاصي ما لا كفر فيه القول الخامس
قول الغيلانية من مرجئة المعتزلة الايمان هو الاقرار باللسان والمعرفة بما جاء من الله مما اجمع عليه
دون ما اختلف فيه والاعمال كلها خارجة عن الايمان وكذا ما كان اختلاف فيه من المعارف القول السادس
قول اهل الراي حفص الايمان هو الاقرار باللسان والمعرفة بالجنان فقط والاعمال كلها خارجة عن الايمان
والرد على هذا والمذهب الذي قبله ان هذا لم يفصل في المعرفة بين ما اجمع عليه واختلف فيه كما فعل الذي قبله والايمان
عند الجميع لا يزيد ولا ينقص وهذا باطل فاما صحت زيادته ونقصه وقد روي عنهم انه لا
يزيد ولا ينقص قلنا قد ثبت ان الاعمال من الايمان واذا كانت الاعمال منه ازداد ونقص لانها اذا
كثرت طاعاته زاد ايمانه واذا قلت نقص ايمانه وستاتي لذلك مسئلة القول السابع قول محمد بن
شبيب من مرجئة المعتزلة الايمان هو الاقرار بالله ورسوله باللسان والمعرفة بذلك بالجنان والمعرفة
بما نص عليه واجمع عليه لا ما استخرج بالنظر واستنبط بالاجتهاد فالاعمال كلها خارجة من
الايمان وكذا بعض المعارف وهذا اقرب من مذهب غيلان الا انه زاد عليه بمعرفة ما نص عليه
القول الثامن قول جهم بن صفوان من المجبرة وبشر المريسي من المعتزلة بل الايمان هو المعرفة فقط من غير
اعتبار بتصديق ولا عمل قلنا فيلزم فيمن عرف بقلبه ولم يقر بلسانه انه يكون مومنا ولا قائل به ويلزمهم
فيمن عرف بقلبه ثم استخف بالله وملائكته ورسله وهدم المساجد واحرق المصاحف ان يكون مومنا
ولا قائل به القول التاسع قول الكرامية الايمان هو الاقرار باللسان فقط من غير اعتبار معرفة او عمل بالقلب

ولا عمل بالجارحة فالمنافق حينئذ مؤمن لاقراره باللسان وهذا مما لا قائل به ويلزمهم انه لا يكون الاخرس
مؤمنا لانه ليس مقرا بلسانه وقد علم بطلانه القول العاشر قول الاشعرية الايمان هو التصديق
بالقلب فقط دون سائر الاعمال لانه باق على ما كان عليه في اللغة غير منقول عنه لنا ما مر انه منقول عن
معناه اللغوي الى معنى شرعي وقد ذكرنا في شأنه ما فيه الكفاية ويلزمهم على قولهم انه باق في معناه
اللغوي تسمية الكافر الذمي كاليهودي مؤمنا لانه مصدق بالله وبعض انبيائه ولا قائل به اصلا
وانما يجوز ذكره مع التقييد فيقال مؤمن بالله ومؤمن بموسى عليه السلام والحاجة الى قرينة التقييد دليل على
انه قد صار مجازا في معناه اللغوي وحقيقة في معنى غيره هو السابق منه عند الاطلاق وهو الذي
نقول به مسئلة قالت المعتزلة الايمان والاسلام والدين سواء في الشرع وهو فعل الطاعات واجتناب
المحظورات والكلام هاهنا كما تقدم وان كانت في اصل اللغة مختلفة فالايمان التصديق والاسلام هو
الاستسلام والانقياد والدين يستعمل في اللغة بمعنى الجزاء وبمعنى العادة وبمعنى الملة وهو ما ينتحل
له دينا والمحنا الطاعة لكنها قد صارت في الشرع بعد النقل بمعنى واحد وهو ما تقدم وقال
بعض الامامية الاسلام غير الايمان لقوله تعالى لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا الاية الاسلام
غير الايمان يجب ان يكون احدهما غير الاخر فالايمان هو المعرفة والاقرار بالله والامام وجميع ما جاء
عنهم والاسلام هو الاقرار من دون معرفة فالايمان اخص من الاسلام واعلم ان في هذه المسئلة خلافا
هو اشهر من هذا وهو خلاف الاشاعرة واكثر المجبرة فانهم يقولون الاسلام والدين اسم للطاعات كما هو
مذهب المعتزلة والايمان هو التصديق فقط فالايمان غير الدين والاسلام فلنا الدليل على ان الثلثة كلها
بمعنى واحد وجهان عقلي وسمعي اما العقلي فلانها كلها اشتركت في كونها للمدح بمعنى واحد عند اهل
الشرع اي المفهوم من احدها هو المفهوم من الاخر بحيث يعد من اثبت احدها ونفى الاخر مناقضا
لنفسه فيجب حينئذ ان يكون معناها في الشرع واحدا وهو المطلوب واما الدليل السمعي فهو قوله تعالى ومن يبتغ
غير الاسلام دينا فلن يقبل منه فالاية صريحة في ان كل ما كان غير الاسلام فهو غير مقبول
والايمان والدين مقبولان بالاتفاق فيجب ان لا يكونا غير الاسلام بل بمعنى الاسلام فيكون الثلثة كلها
حينئذ بمعنى واحد وهو المطلوب وقد ثبت بما تقدم ان الايمان اسم للطاعات فيجب ان يكون الدين والاسلام
كذلك وهذا رد على الامامية ويصير ردا على الاشاعرة ايضا بان يقال لو كان الايمان غير الاسلام

كما ذكره لم يكن مقبولا بالاتفاق فيجب ان يكون بمعنى الاسلام والاسلام هو الطاعات بالاتفاق
بيننا وبينكم فكذلك الايمان وقد اعترض بعضهم هذا الدليل فقال المفهوم من الاية الكريمة عدم قبول دين
غير الاسلام ولسنا نجعل الايمان دينا غير الاسلام بل نجعله غير الدين وغير الاسلام فلا يجدي رد الجواب
ان سياق الاية ليس هو بمعنى الاسلام بل المراد به بعض المعظمة غيرا او بدلا منها واما هو بالمعنى
اللغوي وهو ما يدين به الانسان لله ويعبده … سواء كان حقا او باطلا والايمان دين بهذا [عادة م]
المعنى وهو غير الاسلام على تقدير اشتغاله فقد ابتغى دينا غير الاسلام فلا يقبل منه وذلك مقبول
اتفاقا فلا يكون غير الاسلام وهو المطلوب وقد استشهد اصحابنا في هذا المقام بقوله فاخرجنا من
كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين وهو ضعيف اذ لا يلزم في المستثنى والمستثنى منه
ان يكون معناهما واحدا الا على … متغايرين هما نحو ما في الدار احد الا زيد فان معنى احد وزيد
متغايران لثبوت العموم والخصوص بينهما كذلك المؤمنون عند الاشاعرة اعم من المسلمين وصح الاستثناء
لكن هذه الاية تصلح دليلا على بطلان قول الامامية لقولهم الاسلام اعم من الايمان اذ لا يصح استثناء الاعم
من الاخص فهي حينئذ شاهد على بطلان قول الامامية ولا يصح دالا على صحة المذهب وهو انهما بمعنى واحد
وما تمسك به الامامية من قوله تعالى لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا فجوابه ان المراد بالاسلام هاهنا
هو المعنى اللغوي وهو الانقياد والدخول في السلم ونحن لم ندع المساواة بينهما الا في المعنى الشرعي
فلا حجة لهم في الاية حينئذ مسئلة والنبي اسم لمن لا اجل درجة اي لا صاحب درجة
فوقه في التعظيم هذا التعريف لقول الامام عليه السلام ولما كان غير صادق على شيء من الحدود والذي هو
النبي واما نبينا والملائكة زاد فيه زيادة تخرج الملائكة ويساوا جميع الانبياء عليهم السلام
فقال من الادميين غير الانبياء وهذه صفة لذي درجة الذي هو حد … واسم المصا… مقامه
فصار المعنى النبي اسم لصاحب درجة من الادميين غير الانبياء فوقه في التعظيم وحاصله ان النبي
اسم لمن لا افضل منه من الادميين غير الانبياء فتصدق عليه تعريف النبي والتشريعي فهذا تعريف النبي
والمؤمن دونه في الدرجة فان قيل قد تقدم ان المؤمن اسم لمن يستحق الثواب وهو يشمل الملائكة
والانبياء وغيرهم فكيف يقول هنا ان المؤمن دون النبي قلنا ما تقدم من تعريفه كان تفسيرا لمعناه
ولم نرد هنا تعريف معناه وانما المراد واسم المؤمن دونه بل قال والمؤمن دونه فالاول والام…

للعقد اي المومن الذي ليس بملك ولا نبي دونه لعدم ما يدل على ذلك والكافر هو من يستحق
اعظم انواع العقاب هكذا عرف اصحابنا الكافر وفيه تسامح محل فانه لا يسمى من الكفار الا من شهد عقد
كفرعون ومن في طبقتهم وايضا فانه لا يعرف كون المكلف يستحق اعظم العقاب الا بعد المعرفة بانه
كافر فتعريف الكافر باستحقاق اعظم انواع العقاب دور فهذا تعريف الكافر والفاسق دونه في
العقاب فقد حصل من هذه المسئلة ان اعظم الادميين ثوابا هو النبي والمومن دونه اذ لا يسمى الولي
غير النبي نبيا لان درجته دون النبي قطعا وان بلغ ثوابه ما بلغ واعظم الادميين عقابا هو الكافر
والفاسق دونه ولا يسمى العاصي غير الكافر كافرا وان بلغ عقابه ما بلغ بل فاسقا ان كانت
معصيته كبيرة **تنبيه** المشهور من كلام اصحابنا واكثر المعتزلة ان عقاب اذى كفر
اعظم من عقاب اعظم فسق فعقاب من اشرك كبيرة ولم يعتقد حلها قطعا اعظم من عقاب من اصر على انكارها طول
عمره ولم يستحلها فقط واستدلوا على ذلك بانه قد ثبت ان للكفر احكاما غليظة اذ يستباح بسببه
الارواح والاموال اذ يفسخ به النكاح ويحرم به الدفن في مقابر المسلمين ونحو ذلك ولم يثبت للفسق
شيء من هذه الاحكام وهو دليل على ان عقابه دون عقاب الكفر واعترض هذا بعض المتأخرين
بان هذه الاحكام انما شرعت لكونها مصالح ولا تدل على كثرة عقاب ولا على قلته لجواز ان تتصل
المصلحة مع العقاب القليل وتنتفي مع الكثير يوضحه انا نقطع باستحقاق الفاسق ما هو اعظم
من احد الروح والمال جميع تلك الاحكام وهو بارجحهم وانما لم تشرع تلك الاحكام فيه لعدم المصلحة
لا لعدم الاستحقاق وحينئذ فيجوز فيمن قتل النفوس وقطع السبل وظلم الايتام والبحث في
ارتكاب الفواحش ولم يات بخصلة كفرية قط ان يكون عقابه كعقاب من تكلم بكلمة كفر به
او سجد لغير الله مع علمه بانه لا يستحق السجود الا الله تعالى ونحو ذلك وحينئذ لا دليل على ان عقاب
الكفار مطلقا اعظم من عقاب الفساق مطلقا **مسئلة** ولا يسمى المكلف مومنا
لخصلة واحدة من خصال الايمان مع ترك ما سواها بل لا بد ان يفعل من خصال الايمان ما يستحق
به الثواب ولا يستحق معه عقابا اصلا واما الكفر فانه بالعكس فيسمى المكلف كافرا بخصلة
واحدة من خصال الكفر وان فعل جميع خصال الايمان فان قيل المومن والكافر اسما فاعل واسم الفاعل
مشتق من فعله قل او كثر كالضارب لمن فعل ضربا ما فقد حرم على الفاسق في الكفر فسمى

كافرا

كافرا لخصلة من خصال الكفر وحال العموم في المومن اخوتهم ان لا يكون مومنا ولو فعل خصالا
كثيرة من الايمان فالوجه في ذلك قلنا المومن والكافر وان كانا في الاصل مشتقين لكنهما قد صارا
في الشرع غير مشتقين بل اسمين لمن يتصف بصفات مخصوصة فالمومن اسم لمن يستحق الثواب والكافر
اسم لمن يستحق اعظم العقاب كما تقدم في تعريفهما فمن فعل خصلة واحدة من خصال الكفر سمي
كافرا وان لم يكن مشتقا من الكفر كما توهم بل لانه يستحق اعظم انواع العقاب اذ لا يستحق بخصلة
واحدة سماها عقابا عظيما تحبط جميع طاعاته وتزيد عليها زيادة عظيمة فسمي فاعلها كافرا
لحصول مسماه الشرعي وهو من يستحق اعظم انواع العقاب ومن فعل خصلة واحدة من خصال
الايمان لا يستحق ثوابا لسقوطه بالعقاب على ترك البواقي فلا يسمى مومنا لعدم مسماه الشرعي وهو
من يستحق الثواب ولا يصح ان يقال يستحق الثواب بخصلة من الايمان فيصير مكفرا لجميع العقاب كما قلنا
في الكفر انه يستحق بخصلة منه العقاب المحبط لجميع الثواب لانه قد تقدم ان موقع معصية الله
اعظم من موقع طاعته فيكون عقابها اعظم ولا يشبه الكفر فلا يقال عقابه بل عقابه شيء البتة فصار
لخصلة من الكفر كافرا ولم يصر بخصلة من الايمان مومنا **مسئلة** هذه مسئلة
المنزلة بين المنزلتين وحاصلها ان فاعل الكبائر التي ليست بكفر يسمى فاسقا اجماعا ثم اختلف
هل يسمى بغير ذلك ام لا فقالت المعتزلة والزيدية وبعض الخوارج الروافض لا يسمى الا فاسقا فقط
وقالت الخوارج يسمى منافقا وقالت المرجئة يسمى مومنا وقال الناصر عليلم يسمى كافر نعمة فتلك
خمسة مذاهب وقد اشار الامام عليلم الى حكاية هذه المذاهب وذكر الرد عليها فقال والفاسق ليس
بكافر لو قال صاحب الكبيرة لكان اولى لان الفاسق يعم الكافر والمنافق لكنه قصد التنبيه على
انه يسمى فاسقا اجماعا خلافا للخوارج لما تقدم من تسميتهم كل عاص كافرا الا القليل منهم فانه ما
سمهم مما تقدم في حكاية مذاهبهم في الايمان لنا قوله تعالى وكره اليكم الكفر والفسوق فعطف
الفسوق على الكفر والعطف يقتضي التغاير فيجب ان يكون الفسوق غير الكفر فلا يكون الفاسق
كافرا فان قيل الفسوق يشمل الكفر وكيف يكون غيره قلنا هو عطف العام على الخاص
والعام غير الخاص كما ان العصيان شامل للكفر والفسوق وقد عطف عليهما الا اندراج منها
لشموله للصغائر وايضا لو كان الفاسق كافرا لكان الخارج على الامام كافرا لانه فاسق

الحطم نصوح

ومعلوم انه لم يكفر علي عليه السلم طلحة بن عبيد الله والزبير بن العوام وقد خرجا عليه يوم الجمل فقطع انه
قتالهم فلم يحكم عليهم ولم يجر عليهم احكام الكفار واخبارهم مشهورة في التواريخ واعلم ان الاحتجاج [illegible]
على عليه السلم على الخوارج مما لا يحتمل لانهم لا يرون فعله عليه السلم حجة بل يكفرونه ويقولون هو الحيران الذي
عنى به الله تعالى بقوله كالذي استهوته الشياطين في الارض حيران فكيف يحتج عليهم بفعله عليه السلم بل الحجة عليهم
مع ذلك اجماع الصحابة بانهم كانوا يقيمون الحدود على اهل الكبائر من غير تكفير لهم ولا اجري احكام
المرتدين عليهم وايضا معلوم بطلان اللعان اذا بالعدف [illegible] ان احدهما كافر فانفسخ النكاح ولا
لعان بين حسن واما ما تمسكت به الخوارج من قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقوله اما
شاكرا واما كفورا والفاسق ليس بشاكر فهو كفور فجواب الاول ان المراد من لم يحكم مستحلا وذلك يقول
بكفره وجواب الثانية ان الفاسق شاكر او ليس بكفور على ما سياتي ولا يسمى العاصي منافقا خلافا للحسن
البصري في ذلك وقد بعد [illegible] وبين واصل بن عطا واحتج الحسن رحمه الله بوجهين احدهما ان الفاسق
لو كان يقطع بصدق الوعد والوعيد والجنة والنار لما ارتكب الكبيرة الموجبة للهلاك والوقوع
في العذاب الدائم والثاني قوله تعالى ان المنافقين هم الفاسقون لنا اجماع الصحابة ان المنافق
هو من اظهر الاسلام وابطن الكفر ومعلوم ان العاصي لا يبطن كفرا فكيف يكون منافقا
وايضا المنافق يعلم مع المعصية وهو مستحل لها عن جاني عنها امر احكامها ولا يبعه سببها و
الفاسق ليس كذلك اذ الفاسق يفسق جانبا من عقاب تلك الكبيرة التي اقدم عليها واما
لسوف التوبة او يرجو العفو فليس منافق قطعا وبهذا عرفت الجواب عن تمسكه اولى وما
تمسك به ثانيا فجوابه ان الذي في الاية ان المنافق فاسق ونحو ذلك نقول فمن اين ان
الفاسق منافق وهو محل النزاع ولا يسمى العاصي مومنا ايضا خلافا للمرجية بناء منهم على ان الايمان
هو المعرفة والاقرار او احدهما والاعمال خارجة عنه فالفاسق مومن بايمانه فاسق بفسقه
لنا ان المومن اسم لمن فعل الطاعات كما تقدم وهو مدح لا يطلق على صاحبه حوله عن اوصاف المدح والذم
والفسوق ذم لقوله تعالى بئس الاسم الفسوق بعد الايمان وليقبح حوله عن اوصاف الذم واذا ثبت
ان احدهما مدح والاخر ذم فلا يجتمعان والا لزم اجتماع المدح والذم في حالة واحدة وهو محال
وايضا قد ذكر الله التفاوت بينهما وعظمه فكيف يكون احدهما هو الاخر وذلك قوله افمن كان مومنا

اصحاب الامام الناصر الاطروش الناصرية وقالت امنوا الا انه
ممن كان فاسقا لا يسمون [illegible]
عليه لا يسمى الفاسق كافرا مطلقا ولكن يسمى كافر نعمة لان الطاعات شكر لله على نعمه فمن تركها
فقد ترك الشكر على النعمة وهو الكفر بها وانما قلنا الطاعات شكر لله لقوله تعالى اعملوا آل داود شكرا
وقوله صلى الله عليه وآله افلا اكون عبدا شكورا قلنا لا يصح تسمية الفاسق كافر نعمة اذ الشكر هو
الاعتراف بنعمة المنعم مع ضرب من التعظيم والفسق لا ينافيه اذ قد يكون الفاسق معترفا
بالنعمة مع التعظيم بقلبه او لسانه فكيف يقال انه كافر نعمة واما ما احتجوا به من ان العبادة شكر
فجوابه ان الشكر ضربان عام وخاص وهو الاعتراف كما ذكرنا وهذا هو الواجب عقلا
وخاص وهو العبادة ولم يجب الا شرعا لكونها لطفا لا لكونها شكرا وحينئذ الفاسق شاكر بالمعنى
الاعم ولا يسمى كافرا اذ كفر النعمة هو ترك الشكر بالمعنى العام لانه الذي يوجبه العقل لا غيره واذا
بطلت مذاهب الخصوم كلها لم يبق الا ما ذهبنا اليه وهو انه يسمى فاسقا ولا يسمى غير ذلك وقد احتج
اصحابنا بان ما ذهبنا اليه مجمعا عليه وما ذهب اليه الخصوم مختلف فيه ولم يقم فيه دليل والتمسك بالمجمع
عليه وترك المختلف فيه الذي لم يقم فيه دليل هو الواجب وفي ذلك يقول الصاحب الكافي رحمه الله وصاحب الذنب
لا يكون لا مومن حقا ولا منافق والكل في تسميته موافق وفي الاجماع وحجة خارق
مسئلة واعلم ان المومن هو من يستحق المدح والتعظيم والمكلفين على بلدان ضرب صرب قطعنا
بعضهم وهم الملائكة والانبيا عليهم افضل الصلوة والسلام او دل دليل شرعي على كونهم من اهل الثواب
كعلي والحسن والحسين عليهم فهولا يجب القطع بانهم ويجب علينا ايضا القطع بذلك ويجوز منا الدعا لهم على
القطع من غير تعليق بشرط وضرب علمنا تلبسهم بالكبائر كما لو شهدنا رجلا يسرق خمرا من غير عذر مانع
يقطع في ذلك الوقت بفسقه وانه غير مومن ويحرم الدعا عليه على القطع ما دام مشاهدا على تلك المعصية
فان عاد عنها وتاب فكيف انه سوف فيه فنبين حكمه واما هو فيجب عليه ان يقطع بفسقه وانه
غير مومن ما دام مصرا على تلك الكبيرة وضرب لم نعلم منهم شيئا من الامرين وسوا كان
ظاهرهم العفة والصلاح او خلافه بل يعلم كبيرة ثم عاد عنها ولم يخبر عن نفسه بالفسق
والخروج فهولا لا يقطع بايمانهم ولا بفسقهم وليس الامر الا بحسب الظاهر ولا يجوز الدعا لهم ولا عليهم الا مشروطا
وان اختلف كيفية الدعا فمن ظاهره العفة والصلاح يحسن حذف الشرط حال الدعا له ويكون مقدرا ويجوز

ويجوز ذكره ما لم يوهم المعاداة اذ موالاته واجبة وكذا يعظمه اعتبارا بالظاهر ومن
ظاهره غير الصلاح يحسن حذف الشرط حال الدعا عليه ويجوز ذكره ما لم يوهم الموالاة لانه
معاداته واجبة وكل الاستحقاق به اعتبارا بالظاهر ولا يجوز الدعا المشروط على من ظاهره
الصلاح ولا الدعا المشروط لمن ظاهره عدم الصلاح لان فيه نقضا للموالاة والمعاداة اذ هما
يجبان بحسب الظاهر فقط وهذا كله مما يتعلق بالغير واما ما يتعلق بنفس المكلف فقد
تقدم انه ان علم عصمة نفسه وجب عليه اعتقاد ايمانه وحسن منه الدعا لنفسه على القطع
وان علم ارتكابه لكبيرة واصراره عليها وجب عليه اعتقاد فسقه وعدم ايمانه ويمتنع منه
الدعا لنفسه واعلم انا نريد بالدعا المذكور في هذه المواضع هو الدعا بالمنافع الاخروية
وهو الثواب واما الدعا بالمنافع الدنيوية كالارزاق ونحوها فهو جائز لكل احد مشروطا
بعدم المفسدة فقط واما الدعا بدفع المضار الاخروية كترك العقاب فيجوز عندنا
لكل احد سوا كان المدعو له يستحق العقاب ام لا وسوا كان هو الداعي لنفسه ام لغيره لان
دفع الضرر يحسن مطلقا واما عند ابي علي فلا يجوز الا لمن لا يستحق العقاب واما من يستحق
فلا يجوز الدعا له بالعفو عنه سوا كان الداعي لنفسه او غيره واما من لم يعلم من نفسه احد الامرين
فهل يمكنه علم انه مومن مستحق للمدح والتعظيم ام لا اما في المستقبل فلا يصح ان يعلم في الحال انه
مومن في المستقبل اتفاقا واما انه مومن في الحال فقد اختلفوا فيه فقال الشيخان ع م ولا المراد انه
مومن مستحق للمدح والتعظيم في الحال لان علمه بذلك يتوقف على علمه بامتثاله في جميع ما كلف به
من فعل الواجبات وترك المقبحات وهو لا يعلم ذلك اذ لا سبيل له الى ان يعلم وفاه بما كلف
به جميعه من فعل الواجبات وترك المحظورات وانما قلنا انه يتوقف على ذلك لانه اذا لم
يجوز ان يكون قد ترك واجبا او فعل محظورا فقد يجوز ان يكون قد فعل كبيرة لان ما
من معصية الا ويحتمل ان يكون كبيرة فكيف ما يقطع بالايمان بنفسه وعلل ع ايضا عدم علم المرء
بالوفا في الحال انه لا يعلم الوفا في الحال الا في الوقت الثاني ولا يعلم الوفا في الوقت الثاني الا في الوقت الثالث
وهلم جرا لان العلم متاخر عن المعلوم ولو توقف عليه لم يحصل القطع بانه مومن في الحال اصلا
وهذا التعليل يقتضي صحة ان يعلم انه كان مومنا في الماضي ولا مانع منه وقال ض لا نسلم انه لا

انها

بعد ان يعلم المرء الوفا في الحال اذا تحفظ عليه اي بالغ في حفظه
لا يصح ان يعلم الوفا في الحال الا
وعدم الغفلة وعدم الغفلة عنه وحينئذ يتقارن العلم والمعلوم وانما يجب تاخر العلم عن المعلوم
لو اذا كان اكتسابيا وهذا ضروري اذ هو علم بحال النفس فيصح مقارنته وانما كان فيه صعوبة وعسر لانه
استحضار لاشياء كثيرة في وقت واحد كما يصعب على احدنا ان يذكر علوما كثيرة ضرورية في وقت واحد
ويتفرع على هذه المسألة فرع وهو انه يجوز للمرء ان يقول انا مومن اذا قصد الماضي لكن ان قيده بالمشية
جاز مطلقا وان اطلقه لم يجز الا مع التخصيص وهو اتفاق بين ع وض كما تقدم ولا يجوز ان يقصد
به الاستقبال الا اذا قيده بالمشية اتفاقا واما اذا اراد الحال وهو مقصود الامام يحيى ان يقول
انا مومن ان شا الله اتفاقا بين الشيخين وض يجيزه ايضا مع عدم تقييده بالمشية اذا تحفظ والشيخان
لا يجيزانه على ما مر الا بتقييده بها وقولهما هذا مروي عن سفيان الثوري وجماعة من اهل الحديث
وهذا بناء على ان التقييد بالمشية هنا ليس شرطا بل قطعا للكلام عن العهود حيث للتوقف كما هو
مذهب جمهور المعتزلة واكثر الفقها وهو قول زيد بن علي عليهم السلام وابي حنيفة والشافعي واما اذا قلنا
انه شرط فان وجوده كعدمه لانه مقطوع به لان ذلك حكم الشرط المقطوع به عند الاكثر وانما قلنا انه
مقطوع اما تعليق بارادة الله كما هو مذهب اكثر اهل البيت عليهم ولا شك ان ارادة الله للايمان مقطوع
بها واما تعليق بتمكين الله واقداره كما هو مذهب بعضهم وهو اختيار السيد م بالله ولا شك ان تمكين
الله من الايمان واقداره عليه مما يقطع به ايضا اذ لا يكلفنا الا مع التمكين وقد ذهب بعضهم الى انه تعليق
بتوفيق الله توفيقا يفعل المكلف عنده الفعل لا محالة وهو اختيار ابي عبد الله البصري وحكمه على هذا القول
حكمه على القول الاول والحاصل من هذا انه لا يجوز انا مومن ان شا الله على الاول والرابع واما على
الثاني والثالث فلا يجوز الا على افتراض مع التحفظ وقيل لا يجوز للمرء ان يقول انا مومن وان استثنا
وقال ان شا الله تعالى ولعله مبني على ان التقييد بالمشية تعليق بالشرط على المذهب الثاني او الثالث
فيكون وجوده كعدمه واعلم انهم يتفقون انه اذا اراد به المتكلم الشرط كان شرطا حقيقة فيكون
الكلام فيه ما تقدم وقال الاوزاعي بل يصح ان يقول انا مومن وان لم يستثن يقول ان شا الله تعالى لانه
اخبار عن ظاهر الحال كما يجوز الاخبار عن سائر المظنونات والحلف عليها **مسألة** قالت المعتزلة
والايمان يزيد وينقص اذ هو اسم للطاعات كما تقدم في تعريفه وقد فسر قاضي القضاة زيادة الايمان

لكن العامي ح

وبعضاته بوجهين احدهما ان بعض المكلفين يفعل من الطاعات اكثر مما يفعله الاخر مع اتحاد تكليفهما سوا قلنا ان الايمان هو الواجبات فقط او الواجبات والنوافل وثانيهما ان تكاليف بعض المكلفين يزيد على تكاليف بعض بحسب اختلافهم وربما كانت تكاليف الغني اكثر من تكاليف الفقير وكذلك الطاهر والحائض والانثى والامام والماموم ونحو ذلك **وقيل لا** يصح في الايمان الزياده والنقصان وقد تقدم الخلاف حكايته هذا عن الحنفيه وهو باي قياس قول اكثر المرجيه **لنا** قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم الايه الى قوله **فزادهم ايمانا** وقوله واذا ما انزلت سوره فمنهم من يقول ايكم زادته هذه ايمانا فاما الذين امنوا فزادتهم ايمانا وغير ذلك مما ورد عن الرسول صلى الله عليه وآله في النساء من نقصان عقل ودين وما نقصان دينهن قال تمكث احداهن شطر دهرها لا تصلي اي بعض دهرها حائضا فقد ثبت ان الايمان هو الطاعات ولا شك ان الطاعات يدخلها الزياده والنقصان فيجب ان يصح في الايمان الزياده والنقصان وهو المطلوب

مسئله القائلون بان الايمان اسم للطاعات قد اختلفوا هل هو اسم للطاعات كلها الفرائض والنوافل ام الفرائض فقط فقال **واصل بن عطا** **وعمرو بن عبيد** **وابو الهذيل** **وبشر بن المعتمر** **النوافل من الايمان** فالايمان اسم لجميع الطاعات وهي فعل الواجبات والمندوبات وترك المقبحات والمكروهات كما تقدم في تعريفه وقال الشيخان **ع م لا** مدخل للنوافل في الايمان بل ليس الايمان الا الواجبات وهو فعل الواجبات وترك المحظورات وادعى م الاجماع على ذلك واحتج بان من لم يفعل الا النوافل انه لا يسمى ناقص الايمان والالزم ان لا يكون احد كامل الايمان فقط لان النوافل لا نهاية لها ومعلوم ان الانبيا موصوفون بكمال الايمان وان اخلوا بالنوافل **لنا** اجماع الامه على ان النوافل من الدين واذا كانت **هي من الدين** فقد تقدم ان الدين والايمان سوا فكانت ايضا **من الايمان** واما ما ادعاه ابو هاشم من الاجماع فغير مسلم كيف واكثر المشايخ المتقدمين كواصل بن عطا ومن ذكر معه مخالفون فيه واما احتجاجه بانه لا يقال لمن لم يفعل النوافل انه ناقص ايمان فجوابه انما لا يقال له ذلك لانه صار اسم ذم في العرف بدليل انه لا يقال له ناقص دين مع ان النوافل من الدين اجماعا كما تقدم

مسئله التقليد هو اتباع قول الغير من غير ان يطالبه بحجه ويخرج من اتباع الحجه سوا كانت صحيحه كاتباعنا للنبي صلى الله عليه واله ولاتباعنا علي في صول الدين ام فاسده كاتباع مخالفينا العلمائهم فيما يقولون لهم من الشبهه وقد اختلف الناس في جواز التقليد على ستة

مذاهب

وهو مذهب العنبري وجميع الحشويه المذهب
مذاهب الاول جوازه مطلقا في الاصول والفروع وهو مذهب العنبري وجميع الحشويه المذهب الثاني منعه مطلقا في الاصول والفروع وهو مذهب البغداديين فقالوا لا يجوز للعامي الى العالم في الحادثة ليس له وجهها وعلتها ما يلزمه النظر فيها المذهب الثالث للزيديه وجمهور المعتزله والحنفيه واكثر الفرق انه جايز في الفروع كلها ظنيتها وقطعيتها وممتنع في اصول الدين كمعرفة الله وصفاته وما يتعلق بالعدل والوعد والوعيد والنبوات وكذلك اصول الشرايع كالامامه ووجوب الصلوه ونحوها المذهب الرابع لابي علي بن خلاد الذي قبله الا انه منعه في القطعيات من الفروع ايضا المذهب الخامس لابي اسحاق بن عياش وهو كالمذهب الثالث الا انه جوزه في الاصول ايضا للعوام والعبيد والمهملين لطرائق النظر المذهب السادس لابي القاسم البلخي من اصحابنا هو ان العامي مقلد ابي الحسن بن ابراهيم بان علم اولا بنموصه واصوله نقص ... بخلاف ذلك وقد ذهب بعض اصحابنا الى جواز التقليد في معرفه الله بالواد النظر فيها حرام لعروض الغلط فيه كثيرا والتعبد الى الكتاب فقولنا قاله **وللمقلد في معرفة الله** وصفاته وعدله وحكمته ونحو ذلك **ليس بمومن** بل كافر لان الجهل بالله كفر اجماعا والمقلد في الله جاهل به لان اعتقاده ليس علما اذ العلم اما ضروري او نظري واعتقاد التقليد ليس منهما بل انما يفعله تخمينا فهو قبيح فيعاقب عليه وعلى جهله بالله واذا لم يفعل الاعتقاد احرا بما يعاقب على الجهل فقط فقد صار المقلد في الله اشر حالا من الجاهل به **وقيل هو مومن عندنا** يعامله معامله المومن العارف بالله **ولا ندري ما هو عند الله** امومن ام غير مومن وهذا حكاه الحاكم عن بعضهم ولم يعينه وقال **وقيل هو مومن قطعا** عندنا وعند الله **اذا وافق** اعتقاده **الحق** وذلك لوجهين اما اولا فلانه ظفر بالمقصود **لحصول الاعتقاد** المطابق للحق هو اعتقاد الحق اعتقادا انسكنت النفس ورجعا في تقيه اشد سكونا الى ما يعتقده من كثير من العلما واما ثانيا فلاتفاق الامه على ايمان المقلد وذلك **اجماع الصحابه** على امر دخول الاسلام باظهار الشهادتين من اجلاف العرب الذين لا يهتدون لتحرير دليل ولا حل شبهه مع انهم كانوا يعرضون عليهم قواعد الاسلام وينهونهم عن ضلالات الشرك من غير ان يلقنوهم حجه او يحتجوا اليهم برهانا ووجه ثالث ايضا وهو انه لو كان المقلد ممن لا يستحق عليه العقاب ويسمى العقاد على اعتقاد التوحيد وهو باطل وقال الشيخان **ع م التقليد غير مخلص** له مما كلف به اذ المطلوب منه هو العلم والتقليد ليس بعلم واذا كان غير عالم بالله **فليس بمومن** لان الجاهل

بالله كافر اجماعا وقوله انه شاك في النفس غير مسلم بل هو مجتهد في تكسبها ولو حلست في العقائد
لم تسكن اعتقاداته وقد ثبت ان شكوك النفس حكم مقتضى عن العاملية ولا عاملية مع التقليد وما ذكر
بأن اجماع الصحابة غير مسلم بل الصواب (؟) يقنعون لحج واعلمهم المراهبة وليس المراد تحرير هامة العبارات المصطلحة
ودفع السؤالات والشكوك الواردة عليها بل انما توجب العلم وتحصل الطمانينة وذلك يحصل بادنى
نظر ثم ان الظاهر ممن نشا في الاسلام واختاره على دينه انه ظهر له محقية بحجة قاطعة فلا يحتاج الى علم
تحرير الادلة قول الاعرابي وقد سئل عن كيفية معرفته بالله البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على
المسير افتستدل (؟) ابراج وارض ذات فجاج لا تدل على اللطيف الخبير **تتمة** قد علم مما تقدم
ان التكاليف على ضربين عملية يجب اعتقادها فحرم التقليد فيها وشرعية يجب اعتقادها يجوز التقليد
فيها ثم ان هذين الاعتقادين لا يجوز التقليد فيهما اما اولهما فلانه عقلي اذ طريقة ادلة العقل
واما الثاني منهما فلانه شرعي على ولا يجوز التقليد في الشرعية العلمية **كتاب التحقيق**
في الايمان والفسق هما عملان يجب على كل مكلف الاخذ فيهما بالنص ولا يجوز التقليد فيهما
مطلقا ولانه يترتب عليهما من الاحكام الاتية عليهما فلا يقلد الهادي في تخالفه من طرته المهي (؟)
بعد يسير كفرهم خلافا لبعضهم في جواز ذلك **مسئلة** الكفر والشرك سوا في استعمال
الشرع عندنا وهو ما يستحق عليه اعظم انواع العقاب كما مر وقد ثبت ان المنافق كافر بالاجماع في
ذلك ولانه اسم لمن يبطن الكفر ويظهر الاسلام ولانه قد صرح القران بذكر نحو ان المنافقين هم الكافرون
واذا كان المنافق كافرا وكل كافر مشرك فالمنافق مشرك لانه كافر اتفاقا لما تقدم وقالت
الاباضية من الخوارج الشرك غير الكفر واما الشرك اثبات الشريك لله تعالى فهو نوع مخصوص
من الكفر وعلى انهم يعدون كل من خالفهم من اهل القبلة كافرا وليس بمشرك ويقولون ان تحريم
الذبيحة والدفن في مقابر المسلمين ونحو ذلك من الاحكام انما يجري على المشركين لا على الكفار غير المشركين
على ما رواه الحاكم عنهم فالمنافق عندهم كافر لا مشرك قلنا قد ثبت ان الكافر في الشرع هو اسم لمن يستحق
اعظم انواع العقاب ولا شك في ان المشرك يستحق اعظم انواع العقاب فعمهما العقاب حينئذ اذ يتناول
كل كافر كما يتناول كل مشرك فيجب ان يكونا متساويين وهو المطلوب وايضا فقد اجمعت الامة
على ان قوله اقتلوا المشركين يتناول جميع الكفار وايضا فلو كان الشرك هو القول بالشريك لله تعالى

علما هو نوع

ما هو موضوع في اصل اللغة للزم في من جحد الصانع ونفى الشرائع والرسل ان لا يكون مشركا وهو
خلاف ما هو موضوع في اصل اللغة للزم من جحد الصانع ونفى الشرائع والرسل ان لا يكون مشركا وهو
ظاهر البطلان **مسئلة** من رمانا بشبابهم امن به وتاب من قتله قبل وقوع الاصابة
له تلك الرمية بناء على صحة التوبة من المسبب قبل وجود السبب كما هو الصحيح فانها اذا
وجدت الاصابة بعد ذلك لم يسم فاعلها كافرا بالاتفاق لعدم استحقاقه للعقاب وان نسمي فعله
كفرا عند الاكثر لانه مما يستحق عليه اعظم انواع العقاب وانما منع من الاستحقاق هنا مانع هو التوبة
وقال القاسم يعني ان لا يسمى كفرا ايضا ولا يسمى الفاعل كافرا قلنا قد بينا ان الكافر
ليس بمشتق من الكفر حتى يلزم من حصول احدهما حصول الاخر ومن اسبابه انتفاؤه وانما هو اسم لمن
يسمى على المخصوص ولهذا يسمى الكافر بعد الموت كافرا ولا فعل له ولا يسمى النائم كافرا وان
وجب معه بذا فاذا كان كذلك جاز ان يسمى الفعل كفرا الخالقه وان لم يسم فاعله كافرا او يكون كل ذنب
ارتكبه فاعله فان التوبة انما تغير حال الفاعل لاسقاطها العقاب فيخرج عن كونه كافرا اولا
تغير حال الفعل فهو باق على ما كان بصورته من كونه كفرا ونحو وهو نظير ما تقدم في خصال الايمان
انه كل منها ايمان وان كان فاعلها فاسقا او كافرا لانه لا يسمى مؤمنا بحصلة واحدة من خصال الايمان
مسئلة الاسباب الموجبة للكفر اربعة احدها فعل القلب وهو يشمل الاعتقاد والعزم وثانيها
الاقرار كان لا يقر بالله او لا يقر بلسانه او لا يهاجر من دار الكفر حيث لا عذر فيهما وهل
الكفر في ذلك الباطن والظاهر ام في الظاهر فقط سيأتي الكلام فيه وثالثها فعل الجوارح
كالسجود للصنم والاستخفاف بالنبي ورابعها القول كاظهار كلمة الكفر وقد اشار الامام
عليه السلام الى هذه الاربعة على هذا الترتيب وذكر ما فيها من الخلاف فقال فالكفر جميعا وقد
يقع لا الكفار وهو الحكم بالكفر بفعل القلب هذا هو اول الاسباب الاربعة وذلك كالاعتقاد
الموجب للكفر نحو اعتقاد الثاني واعتقاد قدم العالم وتاثير الكواكب ونحو ذلك وكل الطف
تعلقه حكم الاعتقاد والعزم شاملة والعزم على كفر اي كفر كان لما تقدم ان
العزم على الكفر كفر لانه استخفاف وسواء كان الكفر المعزوم عليه متحللا كاعتقاد
الثاني او السجود للصنم او كان قولا ككلمة الكفر وترك التوحيد او ترك المعرفة بالله
تعطف ترك المعرفة على الكفر من عطف الخاص على العام والمراد بالترك اما الاصطلاحي

وهو فعل الغذا والتعوذ وهو النفي المحض ويكون في فعل العزم به تسامح على القول
الارادة لا تعلق بالنفي وقد يقع الاكفار ايضا بالافعال وهذا هو ثاني الاسباب الاربعة
وذلك ثلاثة اقسام لان متعلق النفي اما فعل قلبي كالجهل بالله وهو ان لا يعرف الله فهو كفر
اجماعا او فعل جارحة كترك الصلاة مع التمكن وعدم العذر او قول كترك الاقرار بالشهادتين
فقط وقالت الكرامية لا كفر بفعل القلب ولا يكون هذا اعتقاد الثاني والعزم على الكفر كفرا
ولا يكون الجهل بالله وعدم معرفته كفرا لان الايمان عندهم هو الاقرار باللسان فقط ولا كفر
بفعل القلب فلا ايمان ولا كفر لنا قوله ولما يدخل الايمان في قلوبكم يثبت ان الايمان قد يكون
بالقلب فكذلك يحصل الكفر لانهما ضدان يحتاج بدخل احدهما محل الاخر وقيل الكفر يدخل في
العزم للاجماع على ان العزم على الكفر بفعل او قول كفر ولا يدخل في الاعتقاد بل يخرج النطق
كاف وبطلانه ظاهر فان الاجماع على دخوله في الاعتقاد ايضا فان من اعتقد مع الله ثانيا
كفر بالاجماع ولان المنافق كافر بالاجماع وبالقران على ما مر وقيل انما الكفر بفعل القلب
كالاعتقاد والعزم على ما تقدم لا بفعل الجوارح فلا يقطع به كفر والقايل بذلك هم الاشعرية
بناء على ان الايمان هو التصديق بالقلب فقط فيكون ضده الذي هو الكفر كذلك ايضا قلنا
عبادة الصنم كفر كالسجود له وكذلك الاستخفاف بالنبي بسبه والقران بحرقه
وهذا اشارة الى ثالث الاسباب ويدخل في فعل الجوارح اتخاذ الزي المخصوص بالكفار وما
اشبهه وقيل لا كفر الا بالقول فقط ولا كفر بفعل القلب ولا فعل الجارحة ولا بالترك وهذا
اشارة الى رابع الاسباب قلنا قد مر ان الجهل بالله كفر اجماعا وكذلك عبادة الصنم
والاستخفاف بالنبي بغير اللسان وتحريق المصاحف ونحو ذلك وليس شيء منها بقول
وقيل القول لا يدخله كفر وانما يقع الكفر بما ينضم اليه من اعتقاد او غيره وهذا مذهب
ابي هاشم قلنا ان التكلم بالكفر واظهار كلمة كفر وانما يقع الكفر بما ينضم اليه من اعتقاد
فان من قال ان الله ثالث ثلاثة او قال ان الله هو المسيح كفر بصريح القران وكذا من سب الانبياء
وادعى في القران تناقضا او كذبا ونحو ذلك وقال ع لا كفر الا بفعل لما تقدم ان النفي ليس
بحيث عنه لا يتحقق الكفار بل انما يقع الكفر بالافعال فقط والافعال بعض تركا هو فعل

عنه

عنه يقع به الكفر قلنا من لم يعرف الله مع التمكن من معرفته كفر اذ هو جهل بالله وهو
كفر اجماعا واعلم ان ابا علي يوافق في كفره لكنه يعلقه بالترك لا بالنفي وابو هاشم بالنفي والاحتجاج
عليه مذكور في محله فليطلب هناك ولنا بطلان مذهبه ها هنا من ان النفي يصلح للاستحقاق مسئلة
الخطأ مطلقا فاسوا كان كفرا او فسقا على صورتين صريح وتاويل فالصريح كل ما اقدم عليه فاعله وهو
عالم بقبحه من غير شبهة كالاستخفاف بالنبي او اهانة القران عمدا او افترى من غير شبهة له
وكان يكاد الفساق بانواع الخطايا الكباير مع العلم بقبحها والنهي عنها وكل ما علم قبحه بضرورة
العقل كالظلم والكذب او بضرورة الشرع كالزنا وشرب الخمر فان الخطيئة فيه لا يكون بتاويل اصلا واما
التاويل فهو ما ادى اليه باعث شبهة واقدم عليه معتقدا حسنه عن ما ذكرناه اولى على اعتقاد
الشبهة المتحيرة من ظواهر متشابه القران وكان يمكن كثير من الخطاة (الخطاة) الخروج على امام الهدى لما عرض
لهم في امامهم من الشبهة وكخطا المعتزلة في جعل الامامة في غير اولاد الحسنين ونحو ذلك اذا انس ذلك ه
فاعلم ان الاكفار مع التصريح يصح اتفاقا والاقدام مع كفر فقط واما كفر التاويل فقال به وقع ه
الاكفار مع التاويل وهو ان يكون قائلا بقول يلزم من صحته كفران الرسول ورد ما علم وان كان
يرى انه على الحق ومن اتباع الرسول صلى الله عليه وآله اذا اكفر الكفار المجمع على كفرهم ساوا كنفاته له
الصانع من الفلاسفة واصحاب النجوم ومن يقول بقولهم بقدم العالم فانهم يرون انهم على ه
الحق ويريدون في تصحيحه انواع الشبه ويكثرون في ذلك الاسولة والاجوبة وكذلك اليهود له ه
والنصارى وغيرهم فاذا لم يجب مع الشبهة واعتقاد الاصلاح كفر الصريح لم يدفعاه
كفر التاويل وايضا اذا كانت المعصية كفرا لا على ذلك الا لكونه مستحق عليها ه
عقابا عظيما ومعلوم ان من اقدم عليها جاهلا بها فانه يستحق عقابها كالملاعب له ه
عقاب جهله بقبحها اذ هو ذنب اخر فكيف يجعل جهله مخففا من عقابها وايضا لو اخرجها ه
التاويل من كونها كفرا لاخرجها من كونها قبيحة وهو باطل كيف وقد صرح القران بتعكيس ه
بان من اقدم على الباطل معتقدا احقيته من الاخسرين اعمالا بقوله هل ننبئكم بالاخسرين اعمالا الآية
وقال ح لا اكفر احدا من اهل القبلة يعني من صدق بالنبي فيما جاء به وصلى الى قبلته لم يحكم بكونه

وهذا هو معنى عدم الاكفار بالتاويل وهذا مروى عن ابى الحسين وابن الملاحمى والرازى والا
شعرى وبه قال الامام يحيى حمزه وعن السيد ومن تبعه ان العمل بالقياس في ذلك قلنا مجمع عليه ان البغدادي معلوم ان المكلف بقراره
صدق بالنبي صلى الله عليه وسلم وصلى الى قبلته اذا استحل الخمر واستخف بالنبي صلم بان سبه صلم كفر اجماعا
من الامة على ذلك وكذا ما علم ضرورة انه مثله نحو اعتقاد في انواع الفواحش والكبائر ان الله
لا يعذب بفعلها وان العبد مجبر فيها غير ملوم عليها فانا نعلم ضرورة ان هذا المكلف استحلها
واعتقد عدم حرمتها بل الاول اعظم في امره واشد جراة لان فيه هتكا للحرمة مع اضافتها
الى الله تعالى وفي الثاني هتك هتكا لحرمتها فقط وكذا من جوز على الله القبائح واظهار
الكذاب فانه بالضرورة مثل سب الانبياء ورميهم بالكذب والبهتان من غير فرق فاذا كان
المستحل والساب كافر بالاجماع وكذا ما علم ضرورة انه مثله واعظم منه فان قيل هذا يكون تكفيرا
بالقياس وهو لا يجوز قلنا الممنوع هو التكفير بالقياس الظني واما القطعي فيجوز وهذا قياس الحرى
وهو قطعي اتفاقا بل ذهب اكثر العلماء انه ليس بقياس بل نص وما احتج به او حسبه من قوله لا يكفر اولا
اهل قبلتكم ومن قوله صلم من صلى الى قبلتنا واكل ذبيحتنا فله ما لنا وعليه ما علينا فهو اخبار
فلا نوجد به في هذا المسلم وان سلم فمرادهم ما لم يصدر منه ما يوجب كفره جمعا بين الادلة
مسئلة قالت المعتزلة وغيرهم ولا يجوز اكفار الغير الا بشرع اما ضرورة من الدين كما نعلم
كفر من عبد الصنم او تهود او تنصر ونحو ذلك واما دليل فلا يكون حينئذ الا دليل قطعي
سمعي اما انه لا بد ان يكون قطعيا فلان الاكفار اضرار بالغير ولا يجوز الاضرار بالغير
الا مع تيقن الاستحقاق والمفيد للتيقن هو الدليل القطعي لا الظني ولان الاكفار هو اعتقاد
كفر الغير ولا يجوز لنا فعل الاعتقاد اصلا الا اذا كان علما والعلم انما يكون عن الدليل
القاطع واما انه لا بد من كونه سمعيا فلما تبين ان الكافر اسم شرعي اذ هو اسم لمن يستحق
اعظم انواع العقاب على ما تقدم في تعريفه ومقادير الثواب والعقاب مما لا مدخل للعقل فيها
وحينئذ فالاكفار لا دليل عليه الا السمع وهو نص الكتاب او السنة المتواترة والاجماع القطعي
المتواتر والقياس القطعي كما تقدم الاشارة اليه فالتكفير والتفسيق بغير دليل قاطع معصية محتملة

محتملة عندنا

عندنا وقال بعضهم بل تكفير المسلم كفر قلنا ان كفره من حيث هو مسلم فنعم والا فلا دليل
على كونه كفرا فان قيل قد قامت شهادة على كفره او كان معناه دان الكفر عن يمين تعلامة وانه
بكفره وجب اعتقاد كونه كافرا والمعلوم ان الشهادة والامارة لا تفيدان كونه كافرا
الا الظن فكيف جاز الاكفار من غير دليل قطعي قلنا لا نسلم عدم الدليل بل قام الدليل القاطع
وهو الاجماع على انه يجب الاكفار عند الشهادة والامارة المذكورتين فالاكفار عندهما لم يكن
الا لدليل قاطع لكن لا يجوز اعتقاد كونه كافرا في نفس الامر بل بالنسبة الى ظاهر الشرع ومن
ثم قيل انه لا يجوز لعنه الا بشرط كما اذا قامت شهادة على استلامه وكان ظاهره ذلك وجب اجراء
احكام المؤمنين عليه واعتقاد كونه مؤمنا في الظاهر فقط لا في نفس الامر واعلم ان جميع ما ذكر في
التكفير جار في التفسيق اذ لا يكون تفسيق الغير الا لدليل قاطع للوجهين المذكورين اولا ولا يكون الدليل
الا سمعيا اذ هو اسم لمن يستحق العقاب وانما يعلم بالشرع وكل ما ذكر من السؤال وجوابه فهذا ما
يتعلق بتكفيره وتفسيقه واما انه هل يجوز ان يثبت الكفر في نفس الامر ولا دليل عليه وكذا الفسق
ام لا يجوز ولم يظهر بعد معرفته فنقول المعاصي ليست كفر وفسق وصغيرة فمعاصي الكفر غير ملتبسة
بغيرها اذ ما من معصية الا ونحن نعلم انها كفر وليست بكفر واما معاصي الفسق فبعضها متميز
عن غيرها وهي ما علم كبرها وبعضها غير متميزة من الصغائر وهي سائر المحتملات فما من معصية
الا ويجوز ان يكون كبيرة وان تكون صغيرة وقد ثبت ان الكفر متميز من غيره مطلقا والصغيرة
متميزة مطلقا والفسق بعضه متميز وبعضه غير متميز والى هذا اشار الامام عليه السلام بقوله ولا يجوز ان
يثبت كفر في نفس الامر دليل عليه في الخارج بان الفسق بعضه يكون المعصية محتملة ان تكون
كفرا او لا تكون في ذلك ما يتعلق بالكفر من التكاليف الشرعية اذ لا احكام تعبدنا بها كحرمة
المناكحة والموارثة والدفن والاذية ونحو ذلك فلا بد من دليل يدل على ان المعصية كفر او
او غير كفر والا لكان التكليف بتلك الاحكام المنبنية على الكفر تكليفا بما لا يمكن العلم به وهو
محال ويجوز فسق لا دليل في نفس الامر لا دليل عليه في الخارج كما يجوز في المعاصي المحتملة ان يكون فسقا
وان تكون صغائر او لا سبيل الى العلم بأحدهما اصلا والا لعب الصغائر وبعضها قبيح اذ

او نحو اعرابها والاعراب الفسح فسح كما تقدم في موضعه فان قيل العقل يجيز ان يكون للكفر
كافرا في نفسه الا وغيره لا نعلم ذلك فهل الكفر لا دليل عليه قلنا لم ندع انه لا بد من معرفته
ووقوعه بل قلنا لا بد من طريق نعلم بها كونه كفرا اذا علمنا وقوعه وذلك ظاهر وقال
ابو رشيد وهو مذهب البغدادية من اهل البيت عليهم السلام يجوز كفر لا دليل عليه كما يجوز فسق لا
دليل عليه اذ الكفر كالفسق في ذلك فان قيل للكفر احكام تعبدنا بها فلا بد من دليل عليه
والا لكان تكليفا لما لا نعلم قلنا كذلك الفسق اذ للفسق احكام ايضا تعبدنا بها
كرد الشهادة ووجوب المعاداة قلنا اما رد الشهادة فقد اجاب عنها قاضي القضاة بان رد
ليس من احكام الفسق المختصة به اذ قد ترد الشهادة من غير فاسق ايضا كالصبي والمجنون
ونحوهما واما المعاداة فانما تجب على التفصيل لمن علم فسقه فمن لم نقطع بفسقه لم تجب معاداته
بل لم تجز ولما كانت هذه الجواب ضعيفا كان الاولى ما اشار اليه الامام عليه السلام بقوله ولئن سلمنا
ان للفسق احكام مخصوصة ايضا كالكفر فالواجب حسبه هو تعيينها معا لما تعلق بهما من
الاحكام لكن منع من بعض الفسق مانع وهو بعض الصغائر اذ لو تعين كل فاسق لعلم
اما سواه صغير واستلزام بعض الصغائر مانع في الفسق من تعينه دون الكفر فانه لا مانع
من تعينه مانع لانه لو التبس بغيره لما التبس الا بالفسق لقربه منه فيلزم من تعينه
بعض الفسق وبعض الفسق جائز كالكبائر فكان الدليل المقتضي لتعيين الكفر غير معارض
فوجب العمل بمقتضاه وهو القول بالتعيين بخلاف الدليل على تعيين الفسق فانه معارض
لما في بعض الصغائر من المفسدة فلم نعمل بمقتضاه بل قلنا لا بتعين الفسق بل يجوز فسق لا دليل
عليه فصح ما ذهب اليه الجمهور وبطل ما ادعاه ابو رشيد مسئلة حكى في عدله
جمعا ان المجبرة والمشبهة كفار في تحريم تناكحهم والصلاة عليهم ونحوه ولا اخذ ذبائحهم
ولا اسا... ولا موارثتهم واعلم انه لم ينقل عن احد من اهل البيت عليهم السلام ولا من المعتزلة
خلاف في كفر المشبهة واما المجبرة فقال جمهور المعتزلة البصرية والبغدادية واكثر اهل
البيت عليهم وبه صرح الهادي والناصر والقاسم وابو طالب وص بالله انهم كفار وادعى المؤيد

عبدالله الداعي اجماع اهل البيت عليهم السلام على ذلك وقال ابو رشيد من المعتزلة وروي عن م با
وهو مولاص بالله اولا وبه قال الامام يحيى ح ح انهم ليسوا بكفار بل مخطئين خطأ محتملا ثم اختلفوا
بعد ذلك في كفرهم من اي انواع الكفر وهو على اربعة اقوال القول الاول قال ع وص وجعفر بن
مبشر لهم احكام المرتد وقال به من اهل البيت القسم وابو طالب والجرجاني وص بالله عليهم القول الثاني
لهم وتمامه بن الاشرش بل لهم حكم الذمي القول الثالث في السلمي بل لهم حكم المسلمين في المعاملة والمنا
الكلام في العقاب يعني انهم كفار ان لهم عقاب الكفار دون الاحكام والمعاملات فهم
كالمسلمين في ذلك والقول الرابع لبعضهم ان حكمهم حكم اهل الحرب وهو مروي عن الناصر عليه
وقال ابو رشيد المشبهة كافر لا المجبر اذ المجبر غلط في فعله لا في ذاته اذ هو مقر بالله وناف
عن التشبيه وانما غلط في اضافة الافعال اليه ونحو ان يفعل قبيحا ونحو ذلك والغلط
في الافعال وحدها لا يقتضي كفرا لانفصالها عن الذات قلنا ان ادعى ابو رشيد لا نسلم ان
المجبر غالط في ذات الله بل هو غير عارف بالله كما سياتي في مسئلة مستقلة ولا شك ان الجهل
بالله كفر اجماعا ثم ولئن سلمنا انه غير غالط في الذات بل في الفعل فقط فان غلطه في الفعل كفر ايضا
وقد كفرنا المجبرة لغلطهم في الافعال من وجوه اربعة الاول انهم يسمون كل ظلم وجور الى الله
ويعتقدون ذلك ويدينون به ويسرون ممن لم يعتقده وقد ثبت ان تسمية الله ظالما اجماعا
ولا وجه الا نسبة الظلم اليه وتحقيق ذلك ان تسمية الله ظالما مشتمل على امرين لفظي وهو مجرد
التسمية لانه اذا كان فاعلا للظلم حقيقة كان تسميته ظالما حقيقة جارية على نهج الصواب على
نهج الصواب لان كل اسم هو حقيقة في معناه فانه يجوز اطلاقه على الله ان صح عليه ذلك المعنى فلا
يكون مجرد التسمية خطأ فضلا عن ان يكون كفرا اعلم سوالا ان كونه كفرا للامر المعنوي
وهو نسبة الظلم اليه كما فعلوا فان هؤلاء المجبرة قد نسبوا اليه كل ظلم وجور بل قالوا
لا يصدر الظلم الا من الله تعالى فيجب ان يكونوا كفارا او ان لم يسموا الله ظالما لما ثبت ان مجرد التسمية
لا تاثير لها في الكفر البتة وهذا قياس قطعي موجب للعلم بجواز الاخذ به في التكفير وقد اعترض
هنا الدليل بان يقال نسلم وهو قولكم كونه كفرا اما للامر اللفظي او المعنوي فاصرعن كاعتبره
لجواز ان يكون المجموع الامرين اللفظي والمعنوي جزء علة ولا يصلح علة مستقلة الا ان يجاب عنه

التسمية ومعنوي وهو نسبته اليه فكونه كفرا اما للامر اللفظي او المعنوي
والاول باطل وهو ان يكون كفرا لمجرد احد

بالقطع وانه لا نظير له مع الاتحاد ولا مع الانضمام وفيه نوع خفاء الثاني من وجوه التكفير
ان من استحل كبائر العصيان وانواع الفواحش كفر اجماعا وهولا يقولون ان الله خالق العباد وافعالها
والعبد مجبر ومنها غير ملوم عليها ولا شك ان هذا اعظم من استحلالها الوجه الثالث ان من سب الله
تعالى او شبهه كفر اجماعا وهولا يقولون ان كل ما وجد في العالم من ظلم وجور وكذب وتهكم وكفر
فانما وقع بارادة الله وهو الفاعل له والمصور له ولا شك ان هذا اعابه كل شيء ونهاية
شتيمه وكيف لا يكون كفرا وقد قال بعض اصحابنا كفر المجبرة اظهر من كفر من قال
بنبوة مسيلمة فانه انما كفر لتصديقه الكاذب في دعوة النبوة ومعلوم ان المجبري يعتقد
ان الله خلق في مسيلمة دعوى النبوة واعتقادها وخلق في اتباعه تصديقه واعتقاد نبوته
واراد ذلك كله ورضي به واحبه فكيف منهم جميعا اعتقاد نبوة محمد صلعم وتكذيب مسيلمة
وقد قالوا المجبرة بان تسليمه والاحتجاج له ودفع اللوم عنه واعتقدوا ان كل ما جا به فهو
من عند الله ومن خلقه ومراده فكيف لا يقعون في كفرهم والحال هذه الوجه الرابع من وجوه التكفير
تكفيرهم انهم لا يعلمون نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله وكل من لم يعلم نبوته فهو كافر وانما قلنا
انهم لا يعلمون بها لانها مبنية على ان الله تعالى عدل حكيم لا يجوز ان يظهر المعجز على الكذابين وهولا
لا يعلمون عدل الله وحكمته لتجويزهم القبائح عليه فيجوز ان يظهر المعجز على من ليس بنبي وان يبعث
الكذابين فلا ثقة لنا بنبوة نبينا صلى الله عليه ولا بتصديقه فيما جا به ولا بشيء مما ذكره
كفر اجماعا بهذه الوجوه الاربعة اقوى ما يدل على كفر المجبرة من جهة الغلط في الافعال وقد تقدم
ما في الوجوه الاخر وهي نوعه المجبرة الدلالة على الجهمية من لم يثبت للعبد تاثيرا اصلا
واما في حق غيرهم ففيها نوع خفاء وثاني بيان كفرهم من جهة الذات وانهم جاهلون بالله غير
عالمين به وذكر الخلاف في ذلك واما المشبهة فكفرهم ظاهر اذ لا يعلمون قدرة الله تعالى وعلمه وقدمه
وغناه ولا سائر صفاته ولا عدله ولا حكمته والجهل بذلك كفر اجماعا وقال الحاكم اشد
من التشبيه كفرا لان المجبر ينفي كل القبائح الى الله ويدافع على ارباب الكفر واهل الضلال
ومردة الشياطين ويحتج لارائهم وينفي الحرج عنهم وغير ذلك مما لا يقول به المشبهة فكان
الجبر اعظم كفرا واشد طعنا وان اشد كفر المجبرة والمشبهة عاقدنا من الادلة كانت

جبرهم

ديارهم

دياره حرب واجرى عليهم احكام الحربيين لا احكام الذميين كما هو قول الهم وثمامه ولا
احكام المسلمين كما قال الرق ولنا على ذلك انه اذا قد ثبت لهم احكام الكفر فقد لزمت احكامه
قطعا الا من ان يكون عليهم كتائب الكفار والاصل في الكفر عدم الذمة فتثبت احكام الحربيين
فان شهدوا اي نطقوا بالشهادتين قبل ان يظهر منهم شيء من الجبر والتشبيه فمسلمون
ثم ان اظهروا الجبر والتشبيه بعد ذلك فمرتدون كما قال الداعي والقاضي وغيرهما فيجرى عليهم
بعد ذلك احكام المرتدين فاما لو شهدوا وبعد ان اظهروا الجبر والتشبيه لم يحكم باسلامهم لان
مذهبهم الجمع بينهما مسئلة قال وجماعة من المعتزلة والشاك في كفر المجبرة والمشبهة
كافر ولو فهوا في الشاك الثاني وقال قوم الثاني ايضا كافر وكذلك الثالث والرابع ويتوقف بعضهم
في الشاك الثالث وقالت فرقة انه ان صوبهم فنعم بصوبه كفر لانه وافقهم في الاعتقاد جملة وان
خطأهم ولم يكفرهم فلا يكون ذلك كفرا منه ولا خطأ اذ لا يجب على المكلف الا اعتقاد الحق
وخطأ مخالفه واما احكامه وهل هو كافر ام لا فلا يجب اذ دليل كون الذنب كفرا سمعي كما
مر وليس كل احد من المكلفين معرفة واما يكلف بها العلماء والائمة ومن جرى مجراهم لما هم عليهم من
التكاليف المتعلقة بهم قال مولانا عليهم قلنا ولا يكفر ايضا لو تردد وخطأهم فلا يكون لذلك مخطيا
بذلك لانه لا دليل على الكفر الا ان يكون اعتقاده على الحق ويخطئ الصواب ولا يجب عليه التعرض
لمخالفه وحكمه وهل يكون كافرا ام مخطيا فقط اذ لا يجب التعرض لتكفير الغير او تفسيقه
الا حيث يكون عليه تكاليف يتعلق بذلك الغير وعلى حسب حال ذلك الغير في الخطأ وعدمه فانه
يجب عليه حينئذ تكفيره او تخطئته بحسب معصيته فمتى اخل بهذا الواجب مع كون
اعتقاده على قول وفي الحق كان مخطيا فقط اذ لا دليل على الكفر وقال بعض اصحابنا بل
تردد الغلط في تخطئة المجبر كفر اذ مع ذلك التردد لا يصح اعتقاد العدل ثابتا لان
اعتقاد العدل واعتقاد الجبر متقابلان والشك في احد المتقابلين يوجب الشك في الاخر
والجواب انا لا نسلم تقابلهما بحيث يكون الشك في احدهما شكا في الاخر بدليل انه يصح ان
ان نعلم العدل ثم لا نعلم ان الجبر باطل الا بعد تامل ونظر فقد صح ان نعلم العدل حسنا والجبر
مجهول فالاولى ان نعلم العدل والجبر مترددا فيه مشكوك واعلم ان الامام عليه السلام بوافقهم

المكلفين

يوافقهم ان الورود كغيره يزول به اعتقاد العدل وهم يوافقونه انه ليس بكفر حتى
ينافي معه اعتقاد العدل واما الكلام حينئذ في انه هل يبقى معه اعتقاد العدل او يزول لكن
تقدم الدليل على صحة بقائه **تنبيه** قد علم مما تقدم ان من كان بالقرب من ديار المجبرة او
غيرهم ممن يثبت كفار التاويل بحيث يتعلق به شي من احكامهم كتحريم مناكحتهم وموارثتهم والا
في دارهم ونحو ذلك فانه يجب عليه النظر في كفرهم اذ لا يجوز التقليد فيه بوجه من الوجوه ولا
يجوز التقليد في الاحكام المترتبة عليه الا بعد معرفته كما تقدم الاشارة اليه في اول الباب
مسئلة قالت البصرية والمجبرة والمشبهة كل واحد منهما غير عارف بالله اما المجبرة
فلسده على نفسه طريق المعرفة كما سياتي واما المشبه فقال ع لانه انما عرف ان للعالم محدثا غيره
غير الله جملة ثم لما اشتغل حسبما افسد اعتقاده الاول وصار مثبتا لرب هو جسم بافيا
لكل رب سواه فقد نفى الله وكيف يقال انه عرفه وقال م بل لانه لم يعرف الله بصفته وميزه
عن غيره وهذا الخلاف بين الشيخين في تعليل عدم معرفة المشبهة مبني على خلافهما في اول
العلم بالله فابو علي يقول العلم هو العلم بان للعالم محدثا غيره وابو هاشم يقول
هو معرفته بصفة تخصه فالعلم بالله قد حصل للمشبه عنده لكنه افسده ل
وابو هاشم يقول لم يحصل له قط وقال ك المشبهة غير عارف بالله لما تقدم من انه انما اثبت
جسما ذا اعضاء وجوارح ونفى القديم الذي ليس بجسم ولا عرض لا المجبر لا سيما من وافقنا في صفاته
وانه لا يرى كالنجاري والجهمي فعارف بالله واما قوله بخلق الافعال فلا نسلم انه سد به
على نفسه طريق معرفة الله والاسكافي وان جعل المجبر عارفا بالله دون المشبه يكون المجبر
عنده اسوا حالا واشد كفرا من المشبهة كما تقدم ذلك عنه وقال ف المجبرة والمشبهة
لا يجهلون الله مطلقا بل يعرفونه من وجه دون وجه فيعرفونه من حيث انه محدث للعالم
قادر عالم حي موجود ونحو ذلك ويجهله المشبه من حيث انه قديم ليس بجسم يستحق صفاته في الازل
عدل حكيم ونحو ذلك ويجهله المجبر من حيث انه لا يرى بالابصار وانه عدل حكيم ونحو ذلك ويجهل
المشبه اكثر مما يجهل المجبر وقال ابو الهذيل انهما يعرفان الله على الجملة دون التفصيل اذ يعرفان
انه محدث للعالم وانه قادر عالم حي ونحو ذلك لكنهم لا يعلمونه على التفصيل بجميع صفاته

التي يجب له او يستحيل عليه وكيفية استحقاقها ونحو ذلك وهذا القول قريب مما قبله ولا يقال
ان المشبه نقض اعتقاده الاول باعتقاده الثاني حتى صار مثبتا للرب هو جسم بافيا لكل رب سواه
رب سواه فقد نفى الله كما احتج به الشيخ ابو علي لما تقدم لانا نقول لا نسلم ان الاعتقاد الثاني ينقض
الاعتقاد الاول فان من علم ان زيدا في الدار ثم اعتقد انه قاعد فيها والغرض انه قائم واعتقد انه
طويل والغرض انه قصير ونحو ذلك فانه لا يقال انه نقض علمه بانه في الدار الاول وكل من اثبت لله
صفة زائدة ونفى عنه شيئا من صفاته ان يكون جاهلا به ناقضا على نفسه العلم الاول الا ترى
انه يصح ان يقال ان ابا علي لم يثبت الا ذاتا تصدر عنه الصفة الاخص بافيا لكل رب سواه ويقال
في ابي هاشم انه لم يثبت الا ذاتا ليس له صفة يكون مدركا كما هو ثابتا وكلا رهانا انه على غير هامن
الصفات بافيا لكل رب سواه وكلا ان هذا او نحوه ليس بنقض للعلم الاول كذلك اعتقاد
المشبه وان كان كفرا الا يكون نقضا للعلم الا بالله على الجملة قلنا الدليل على ان المجبرة لا يعرفون
الله انهم سدوا على انفسهم طريق المعرفة لقولهم بخلق الافعال وانما قلنا ذلك لوجهين احدهما
ان الدليل على ان للعالم محدثا انما هو بالقياس على افعالنا في الشاهد حيث قلنا اشتركا في الحدوث فوجب
ان يشتركا في الحاجة الى محدث وهولا المجبرة قد نفوا افعالنا في الشاهد فلا يمكنهم العلم بان العالم
لا بد له من محدث وقد تقدم معنى هذا فان الصحيح ان له طرقا اخر كطريقة ابي الحسين الملاحمي وطريقة ابي
الحسين على ما تقدم في موضعه وثانيهما انه لا طريق الى ان الله تعالى فاعل للعالم وصانع له الا
حدوثه بحسب اختياره على وفق قصوده ودواعيه وهذه الطريقة عندهم لا تصلح دليلا على
اثبات الصانع فانها قد حصلت في احدنا ولم يجعلوه فاعلا ولا صانعا لما يحدث منه فاذا لم تصلح
في الشاهد لم تصلح دليلا في الغايب فاذا لا طريق لهم الى ان الله تعالى محدث للعالم وصانع له وحينئذ
فانما اضافوا العالم الى الفاعل في اعتقادهم والفاعل في اعتقادهم ليس هو بموجود من وجد الفعل
باختياره بل هو شيء اخر فقد اضافوا الفعل الى غير الله وجهلوا الله في اعتقادهم بالكلية
وصاروا مضيفين العالم الى فاعل غير معقول كما اضافته الطبايعية الى الطبع والمنجمة الى
النجوم والعناصر ولا شك ان من هذه حاله فهو جاهل بالله غير عارف به الشبه واعترض هنا
بان الدليل اذا كان دليلا في نفس الامر موصلا الى العلم شاهدا او غايبا فان عدم انتقاله الى العلم

الى العلم في الشاهد لعروض شبهة لا توجب ايصاله الى الغائب ولا خروجه عن كونه دليلا
موصلا الى العلم واما ذلك فيلزم لو كان العلم لا يثبت الا بالقياس على الشاهد لكنا قد
بينا عدم الحاجة الى القياس نعم هذا يصلح الزاما للمجبرة ونقضا عليهم فيقال لهم
ما ذكرتم من الدليل على اثبات الفاعل في الغائب منقوض بحصوله في الشاهد عندكم ولم يدل على الفاعل
عندكم فقد بطل المدلول او عن الدليل فيلزم خروج الدليل عن كونه دليلا موصلا الى العلم في الغائب

تنبيه على القول بان معرفة الله تعالى جملة ضرورية كما اختاره الفقيه حسام
الدين كل من المشبهة والمجبرة وغيرهم عارف بالله جملة وان جهلوه تفصيلا كما يقوله ابو
الهذيل وبشر المريسي في البلوات كان الامر كذلك لان المعرفة ضرورية **مسئلة** اخر
قد بنى اصحابنا على كفر المجبرة والمشبهة وجهلهم بالله وانه لا تثبت لهم قربة اصلا فقال القاضي
القضاة فلو بنا احدهم مسجدا لم يصر مسجدا ولحو ذلك حسنه ... عباداتهم
قبيحة لانهم لا يعرفون مستحقها وقال بعض اصحابنا صلوة المجبرة وعباداتهم كفر لانهم
موجهة الى غير الله بل الى من يرى يوم القيمة ويخلق القبائح ويريدها حتى ان قايلهم يقول اعبد
ربي من رب لا يرى يوم القيمة ولا يكون مريدا للكل كفر وفاحشة تقع في العالم وهذا ابنا
على جهلهم بالله تعالى وقد تقدم ما فيه من الاعتراض **مسئلة** قد وقع الاتفاق على
ان كافر التصريح خارج عن امة النبي صلى الله عليه وآله وعن اهل القبلة واما كافر التأويل فقال الله
ويوصف الكافر والمتأول بانه من اهل الامة ومن اهل القبلة والصلوة وقيل لا يوصف بشي من
ذلك لان امة النبي عليه الصلوة والسلام هو من صدقه وتابعه وكافر التأويل غير متابع ولان امة النبي صلى الله عليه وآله
اسم مدح فلا يستحقه الا المؤمنون وايضا فلا خلاف على انه اذا قيل اجماع الامة فالمراد به
الامة المؤمنون فقط ولانه قد تقدم ان المجبر والمشبه جاهلان به فلم يصدقا بالنبي صلى الله عليه وآله
اذ لا يعرفان من ارسله وضلا عن قبلته ولا صلوة لهما ولا قبلة فثبت انهم لا يوصفون بشي من ذلك
قلنا الامة في الاصل كل من بعث اليه النبي صلى الله عليه وآله ثم صار في العرف لكل من صدقه واعتقد وجوب
اتباعه سواء كان مؤمنا ام لا بدليل ما جاء عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله ستفترق امتي الى نيف وسبعين
فرقة الحديث فجعل كل الفرق من الامة وليس للمؤمنين منها الا واحدة فقط وهي الناجية وكذلك

اهل القبلة

اهل القبلة
والصلوة هم الذين صدقوه صلى الله عليه وآله واهل القبلة والصلوة واذا كانت الامة
والصلوة لكل من صدق بهما واعتقدها واذا كان كافر التأويل منهم وهو مصدق للنبي صلى الله عليه وآله ومعتقد لوجوب
اتباعه ووجوب اتباعه فلم لا يكون كافر التأويل منهم
اتباعه فان قيل الامة التي كل من صدقه او يدونا التصديق بالقلب فقط اما بالقلب واللسان
والاول باطل والا لكان المنافق من الامة فيعض الثاني فحينئذ لا يكون كافر التأويل مصدقا له
لانه لا يعرف ذلك بقلبه لما تقدم انه جاهل بالله وايضا اذا كان جاهلا بالله لم تكن له
صلوة بل كفر على ما تقدم فكيف يقال انه من اهل الصلوة قلنا مرادنا التصديق بالقلب لكن لا نه
يشترط ان يكون عن علم بل اذا كان عن اعتقاد اي اعتقاد كان فانه يصدق ولا شك
ان كافر التأويل معتقد لصدق الرسول وجازم به وان لم يكن ذلك الاعتقاد علما واما الصلوة
فلم يجعله من اهلها بمعنى انها صحيحة منه بل بمعنى انه يعتقدها ووجوبها ويصدق بذلك على
ما مر **مسئلة** ع م ولا يطلع على المجبرة والمشبهة في معاملتنا وكذلك المشبهة وكذلك
كسائر الكفار ولا فرق بين كفر وكفر وقال ف بل المجبر له حكم المسلمين للشهادتين وكذلك
المشبهة ثم يطلق بها عموم المعاملة للمسلمين وان كان عقائد عقائد الكفار لنا ما مر
من انه اذا ثبت كفرهم وجب ان تثبت احكامه اذ فايدة التكفير انما هي اثبتنا الاحكام عليه
على ما مر واما عظم العقاب فانما يعرف بالاحكام فاثباته هو جوابها لا يصح **مسئلة**
والمشبهة كفر المجبرة والمشبهة فالاكثر الغزلية والمرتدين وقتلهم حيث يقصدون الى
ديارهم الى الامام فقط لا الى احاد الناس اذ لا يجوز الغزو الى ديار الكفار الا باذن
الامام وقد اجاز جماعة من الفقهاء الغزو الى ديار الكفار بغير اذن الامام وروي عن
م بالله والمنصور وغيرهما من اهل البيت عملا بعموم قوله فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم
واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فهذا عام لكل المكلفين ولكل الاوقات والامكنة ودليل
على التخصيص وقال هشام بن عمرو الفوطي من المعتزلة لا يجوز قتلهم قبله لكل احد من غير
اذن الامام لما ثبت من ان ديارهم دار حرب اباحة لا حرمة لشي فيها اليه قلنا
قتلهم حد والحدود مختصة بالامة واما السبي لدراريهم والغنيمة لاموالهم فعلى الخلاف

وفي كونهم مرتدين او فسقة فمن قال انهم مرتدون كما هو قول الاكثر اجاز سبيهم اذا كانوا
اهل شوكة في دارهم ان يقتلوا ويسبى ذراريهم ويغنم اموالهم ومن قال انهم ذميون منع
ذلك واجرى عليهم احكام الذمة فلو عدم الامام عليهم ذكر السبي والغنيمة والثابت
على الخلاف ثم قال وعلى القول بارتدادهم فامر قتالهم وقتالهم الى الامام الى اخره لكان حسنا
مسئلة قال ع مروض النظام ونسو وقول الطفل ان الله ثالث ثلثة كذب لانه
غير مطابق للواقع لا كفر لانه لم يستحق [illegible] عقابا وقال ابو الهذيل وفي بل هو
كفر وكذب معفو عنه اما انه كذب فلما ذكر الاولون واما انه كفر فلان الكفر
هو ما يستحق عليه العقاب العظيم وهذا كذلك وانما منع من استحقاق العقاب مانع وهو
سقوط التكليف فهو شبه كفر او ان لم يسم فاعله كافرا اذ ليس الكافر مشتقا وهو نظير ما قيل
فيمن رمى مسلما من قبل الاصابة وقال الجاحظ ثالث ثلثة ذلك القول الصادر عن الصبي لا كذب
ولا كفر اما انه ليس بكفر فلما قال الاولون واما ليس بكذب فلان الكذب عنده هو الخبر الغير
المطابق مع علم فاعله بانه غير مطابق والصدق هو الخبر المطابق مع علم فاعله انه
مطابق والصدق هو الخبر المطابق مع علم فاعله انه مطابق وما لم يكن مع العلم كخبر الصبي
فليس بصدق ولا كذب قلنا في الدليل على المذهب الاول الكذب هو الخبر الذي مخبره لا على
ما هو به والعبرة بالاعتقاد وعدمه ولا شك ان قول الطفل ان الله ثالث ثلثة خبر مخبره لا على
ما هو به فكان كذبا لان الصدق حد الكذب عليه ولا يسمى كفرا كما قاله اهل القول الثاني
لان الكفر هو المعصية التي يستحق عليها العقاب العظيم ان لم يمنع مانع وقول الطفل ليس
بمعصية اذ لا يستحق عقابا فكيف يكون كفرا واما قياسهم على من رمى نبيا نائما من قبل
الاصابة فغير سديد لان ذلك معصية وانما منع من استحقاق العقاب مانع اخر وهو التوبة
واما هذا فليس بمعصية البتة وكما ان زنا الصبي وشربه الخمر لا يسمى فسقا ولا معصية
فكذلك قوله ان الله ثالث ثلثة لا يسمى كفرا والا لكان كفرا غير معصية وهو محال مسئلة
قال ف واكثر البغدادية كل من قال لا يقدر الله على الظلم كفر كما هو مذهب الجبرية ونسبه

الى النظام

الى النظام والاسوارى من المعتزلة لان في ذلك نقضا لله ونسبة له الى العجز عن ذلك قال ف
وقد صح انه تاب النظام عن ذلك القول ورجع عنه فلا نكفرهم كافة او قال لم يكفر اذ هو قائل
بان الله قادر على جميع اجناس المقدورات ولم ينسب اليه عجزا قط وقال ض يمتنع ان يفعله
القول في ذلك سؤال القائل بان الله تعالى لا يقدر على الظلم مع انا نقدر عليه ويصح منا ان اراد
انا نقدر على حبس لا يقدر الله عليه كفر كان يقول لا يقدر ان يخرج اهل الجنة منها ولا
نقدر ان نقتل المؤمن في النار ولا نقدر ان نفعل من الالم مثل ما نفعله الظالم في الشاهد فانه
يكفر بهذه المقالة اذ عجزه تعالى وتعجيز الله كفر اجماعا والا فلا اي وان لم يكن مراده ذلك بل يقول
الله قادر على جميع الاجناس لكنه لو فعل الظلم لكان العبد مستحقا له فخرج عن كونه ظلما لاستحالة
صدور القبيح منه تعالى لحكمته لا يتصور منه الظلم اصلا فانه بهذه المقالة لا يكفره
كافة الادلة لله صفة نقص واما الخطا فيحتمل انه مخطئ ويحتمل ان يقال ليس بمخطئ
لان خلافه يعود الى اللفظ فقط وقد تقدمت المسئلة في باب العدل مسئلة قد اختلف
الناس في معرفة الله اهي استدلالية متولدة عن النظر فتكون واجبة كما هو قول
الجمهور ام هي ضرورية من فعل الله فلا تكون واجبة ثم اختلف هؤلاء فقيل النظر شرط
اعتيادي فقط وقيل بل هي تحصل من الله الهاما وقيل بطبع المحل وقيل احداث لا محدث له
قال الحاكم فهؤلاء المختلفون في وجوب المعرفة لا يكفر بعضهم بعضا لعدم الموجب للتكفير
ويفسقون في الفسق ولا يقطع بعضهم بفسق بعض اذ هو خطا محتمل وقيل بل الاختلاف
في معرفة الله كفر اذ القول بانها ضرورية غير واجبة يؤدي الى كون الكفار معذورين وهو
كفر اجماعا قلنا انما اختلفوا في صفة المعرفة اضرورية او نظرية الى غير ذلك لا في الله
جل وعلا ولا في شيء من صفاته فلا كفر حينئذ وانما هو خطأ محتمل وانما من قال ان الكفار معذورون
في عدم المعرفة فقد كفر قطعا اذ هو كالراد على رسول الله صلى الله عليه وآله ولم ينقل عن احد من
اهل المعارف القول بذلك مسئلة ص ويكفر من جوز تعذيب الاطفال اذ اضاف
الظلم الى الله تعالى لان الطفل غير مستحق فتعذيبه ظلم اذ لا فرق بين ان يقول ظلمه او عذبه
وهو غير مستحق ولا شك ان تظليم الله كفر على ما تقدم في مسئلة تكفير المجبرة وقال ع لا يكفر

لا يكفر مجوز تعذيب الاطفال لانه لا يجوز ان الله يفعل الظلم بل يجوز ان الطفل يستحق
فيغلط في حال الطفل لا في صوابه ويتوقف م في التكفير وعدمه لا بمعنى انها معصية تحار
الكفر وعدمه اذ قد ثبت انه لا يجوز كفر بلا دليل عليه بل بمعنى انه يجوز ان يكون مرادا من
جوز تعذيب الاطفال هو ما قال الداعي ان الطفل مستحق فيكون غالطا في حال الطفل ولا يكفر
ويجوز ان يكون عالما بانه لا يستحق فيضيف الى الله الظلم فيكفر فيجب التوقف انه لم يعلم مراده
مسألة ويفسق الخارجي اجماعا وهو من خرج على علي عليه السلام محاربا له الا من امتنع من
بيعته ومتابعته ولم يحاربه كابن عمر وسعد بن ابي وقاص ومحمد بن مسلمة وغيرهم فلا يقطع
بفسقهم اذ لم يرد عن علي عليه السلام تفسيقهم بل قال لم ينصروا الحق ولم يخذلوا الباطل وقيل
بل يكفر الخارجي وهو قول الامامية وبعض ... قلنا المعلوم انه لم يحكم علي عليه السلام بكفرهم بل
عاملهم معاملة الفساق ومنه اخذ الناس احكام البغاة حتى قال بعضهم لولا قتال علي عليه السلام لاهل
ما عرفنا البغاة واما تكفيرهم لعلي عليه السلام فقد تقدم ان تكفير المؤمن لا يبلغ درجة الكفر واما
من قال من الخوارج الذنوب كلها كفر فكفر كل عاص ويجوز كفر الانبيا لانه قد يصدر عنهم
شي من الذنوب فكافر قيل ولا بد في وجه تكفيره من الامرين القول بان كل ذنب كفر
وبان الانبيا قد يذنبون فلو قال كل ذنب كفر ولم يجوز على الانبيا المعاذ ساقط لم يكفر وقيل
بل يبلغ الكفر بكل منهما على انفراده جملة وقال بعضهم فقال لا يكفر وان جمع بين القولين قلنا قوله
بان كل ذنب كفر وبان النبي يفعل الذنب اكفار للنبي قطعا ومعلوم ان اكفار النبي كفر اذ
هو رد لما علم من الدين ضرورة مسألة لا قطع في خطيئة من اخطا في حق الفاسق بجوزه
ان يعفو عنه الله يوم القيمة ويدخله الجنة واما الكلام في ذكر الخطا هل يبلغ حد الكفر او لا
وفي ذلك تفصيل اشار اليه الامام بقوله ومن قال من المرجية لا وعيد لاهل الصلوة وهم اهل
الكباير من امة النبي صلى الله عليه واله او اثبت الوعيد لهم لكنه جوز الخلف على الله في كل ذلك الوعيد
قطعا اما الاول فهو نافي الوعيد اصلا فلرده ما علم من الدين ضرورة اذ المعلوم
ضرورة انهم منهيون عن الكباير متوعدون عليها وهذا نفى عنهم الوعيد مطلقا اي
نفيا كليا واما اذا نفى بعض الوعيد فقط وهو الوعيد بالخلود في النار وجوز ذلك فلا كفر

اذ لا نعلم

اذ لا نعلم ذلك ضرورة واما الثاني وهو مجوز الخلف على الله فانما قلنا بكفره لاضافته
الكذب الى الله والكذب الى الله كفر اجماعا سوا جوز الخلف في كل الوعيد او في بعضه
لان نسبة القبيح الى الله مطلقا كفر فلذلك كان القبيح او اكثر على ما تقدم ولا يكفر من جوز في
عمومات الوعيد استثنا غير معلوم او شرطا غير معلوم اذ لا طريق لنا الى معرفة ذلك الاستثنا
والشرط كما هو مذهب ابي هاشم من المعتزلة ومن ذهب مذهبه او قال بتعارض العمومين فيه
والتوقف كما هو مذهب ابي حنيفة ومن ذهب مذهبه كالقائل باحد المذهبين لا يكون كفرا اذ ليس
ردا لما علم من الدين ضرورة وقيل بل يكفر الذاهب الى احدها مطلقا اذ هو رد لكتاب الله وادلته
الدالة على خلود الفاسق في النار وقال كثير من اصحابنا بكفر الذاهب الى المذهب الاول لان فيه
تجويز الالغاز والتعمية على الله وهو قبيح وقد ثبت ان من نسب القبيح الى الله كفر قالوا بخلاف الذاهب
الى المذهب الثاني وهو التوقف للتعارض فانه وان لزم من كلامه ان يكون في احد العمومين استثنا او شرط
لكنه يقول هو معلوم في نفسه اذ احد العمومين مخصص للاخر قطعا فلم يخاطبنا الله الا بما
يمكن العلم به ولكني لم اعرفه لقصور نظري مع خفائه ودقته فتوقفت قلنا لا دليل
على كون شي منهما كفرا اما الثاني وهو التوقف فلانه قد اعترف بالجهل واما كون الجهل كفرا حيث يكون
جهلا لما علم من الدين ضرورة او مؤديا اليه وهذا ليس منهما واما الاول وهو تجويز استثنا
او شرط غير معلوم فلان كونه مؤديا الى نسبة القبيح الى الله وهو الالغاز والتعمية وليس بضروري
وانما علم ذلك بالدلالة وحقيقة الالزام في كل قول منه لزم اضافة قبيح الى الله ان يكون كفرا الا
اذا كان استلزامه لذلك القبيح ضروريا لا يفتقر الى نظر قلنا من جوز الخلف على الله فقد
جوز الكذب عليه ضرورة فيكفر لما كان استلزام الخلف ضروريا وليس استلزام تجويز الاستثنا
والشرط الغير المعلومين للتعمية والتلبيس ضروريا انما هو بالنظر ولو جعلنا مجرد الاستلزام
كافيا في التكفير لزم تكفير كثير من علما المعتزلة كابي علي واصحاب اللطف حيث قالوا الحسن من الله الالم
لمجرد العوض فقيل لهم لو يفعله الله لمجرد العوض لكان عبثا وكعباد حيث قيل له لو فعل الله الالم
لمجرد الاعتبار كما يقولون لكان عبثا وكاصحاب اللطف حيث قيل لهم لو كلف الله ولم يفعل اللطف
كما يقولون لكان قبيحا ونحو ذلك من هذه الاقوال ونحوها فقد لزم منها اضافة القبيح الى الله تعالى

وليس شيء منها كفراً لأن أشكالها لو لكل القبيح ليس ضرورياً وانما علم بدقيق النظر
مسألة ومن قال بالرجعة كفر والرجعة رجوع الأموات إلى الدنيا قبل يوم
القيامة وهو قول بعض الروافض على ما تقدم في الملل والنحل **وقيل لا** يكفر إذ لا دليل على
كفره **قلنا** بل هو تجاهل دليل وهو أنه رد **ما علم من الدين ضرورة** إذ المعلوم ضرورة أنه
لا بعث إلا يوم القيامة والراد لذلك كالراد على النبي صلى الله عليه وآله فيكفر **ومن أثبت مع الله معاني قديمة**
كالحشوية والعدلية ونحوها **كفر** فيكفر بذلك الأشعرية والكرامية وغيرهم من المجبرة الذين يثبتون
مع الله معاني قديمة **وقيل لا** يكفر إذ لا يجعل تلك المعاني مستقلة **قلنا أثبت مع الله ثانياً** وإثبات
الثاني كفر إجماعاً والحشوية نقول إن أثبت المعاني قديمة لم يقل هي غير مستقلة كما قال الأشعرية
ليست الله ولا بعضه ولا غيره فلا يكفر بذلك إذ هو في الحشوية يقال بل قد قيل إن خطأهم في العبارة
فقط كما تقدم في موضعه وكذا من أثبتها لم يقل هي صفات كما قالت الكلابية وأما إذا جعلها
مستقلة وغير الله كما جعلتها الكرامية فإنه يكفر لإثباته الثاني مع الله إثباتاً محققاً فإن
قيل إن النصارى كفروا بإثباتهم الثلاثة وإن لم يجعلوا شيئاً منها غير الله قلنا النصارى سموها
آلهة بأنه وسموا الهاً ما نسبوا وجعلوا القديم مركباً منها وثالث أخرى ونحو ذلك من الأقوال
التي كلها كفر **مسألة ومن أثبت قدرة العباد على الألوان والحرارة والبرودة
كفر** لأنه قد أثبت لله تعالى شريكاً في قادريته الذاتية إذ لا يقدر على هذه الصفات الأجناس
إلا القادر للذات وقال **ص لا يكفر إذ لم يقدح في العدل والتوحيد** غايته أنه جهل بعض مقدورات
الله وليس ذلك يؤدي إلى الجهل بشيء من صفاته ولا إلى الإثبات ما علم نفيه من الدين ضرورة فيكون
خطأ فقط كموقع القائلين بذلك جماعة من علماء العدل والتوحيد كأبي القاسم وغيره من البغدادية
فإنهم يقولون بقدرة العباد على هذه الأجناس وأبي الهذيل فإنه يقول بالقدرة والبرودة
وغيرهم من المعتزلة **مسألة قالت الإمامية مخالفة الإمام كفر كمخالفة النبي** لأن الإمام
خليفة النبي وقائم مقامه ومقيس على ما في الأحكام فيجب أن تكون مخالفته كمخالفة النبي **قلنا** قد
تقدم الكلام في حكم الخوارج وأنهم ليسوا كفاراً إذ المعلوم أنه **لم يكفرهم علي** عليه السلام ولا أجرى عليهم
أحداً أحكام البغاة فعلم أن مخالفة الإمام مطلقاً لا توجب الكفر بل إن كانت بصريح عدوة فبيده ولسانه

فسق

ففسق وإن كانت بترك نصرته فقط فللشبهة عرضت له فخطأ محتمل كما تقدم وأما قياس مخالفة
الإمام على النبي فباطل إذ ليس الأحكام سواء حكم الإمام كحكم النبي مطلقاً وقد نصت الإمامية في
ذلك على أمرهم وهو أن الإمام كالنبي **مسألة** لا يكفر حاكي ولا من أخطأ تعقبه لسانه
من غير قصد ولا من أكره عليه اتفاقاً وأما من أظهره متعمداً وهو غير مكره فقد اختلف فيه فقال
ع إظهار الكفر كفر مطلقاً سواء كان مع اعتقاد أم من غير اعتقاد وسواء كان بالقول
كالطلاق صفات المحدثات عليه أو بالفعل كلبس زي الكفار والسجود لغير الله **إلا عند
الإكراه** نحو إظهار جميع ذلك مع التغريض كما سيأتي إن شاء الله وقال **م لا يكون** إظهار
الكفر كفراً **إلا مع الاعتقاد** فقط وهذا هو قول أبي رشيد وقاضي القضاة وأكثر العلماء في أن
إظهار الزي والسجود لغير الله مع لا على نية العبادة لأن هذين ليسا صريحين في الكفر بل يفتقران
إلى القصد وأما ما كان من القول صريحاً في الكفر فإظهاره كفر ولا يفتقر إلى القصد عند الأكثر
لأن الإمام قد روى قول من قال في المرأة إذا نطقت بالكفر لقصد الفسخ أنه لا يكون كفراً لأنها
لم تشرح به صدراً وهو قياس قول أبي هاشم هنا والظاهر في هذه المسألة إما أن نقول من صدرت
منه الكفر لا يخلو إما أن يكون ساهياً أو متعمداً إن كان ساهياً كمن سبقه
لسانه لم يكفر اتفاقاً وإن كان متعمداً فإما أن يكون حاكياً أو مكرهاً أو غيرهما
إن كان حاكياً أو مكرهاً لم يكفر أيضاً اتفاقاً وإن كان غيرهما فذلك الكفر إما
أن يكون صريحاً فيه بل يفتقر إلى القصد أو يكون صريحاً إن لم يكن صريحاً كلباس الزي
هو لك والسجود لغير الله بعظمه الأعيان فمسألة الخلاف عند ع وق كفر وعند م وأبي
رشيد وقاضي القضاة والأكثر أنه ليس بكفر وإن كان صريحاً لا يفتقر إلى القصد كأن
يقول كفرت بالله أو الله ثالث ثلاثة أو نحو ذلك فالأكثر أنه يكفر اعتقد ذلك أم لا وقال أبو هاشم
إن لم يكن معتقداً لم يكفر وهو قول الإمام يحيى والإمام علي بن محمد في المرأة المؤيد لا الانفساخ عملاً بقول
ولكن من صرح بالكفر صريحاً أو قواه الإمام عليه كما تقدم **لنا لو لم يكن** إظهار الكفر مع عدم
الاعتقاد **كفراً لجاز إظهاره لبعض المنافع** كما أنه لما لم يكن الكفر حال الإكراه جاز إظهاره

لدفع الضرر اذ كل ما حسن للدفع للضرر خيفة ولابي هاشم ان يقول اظهار الكفر
من غير اعتقاد قبيح لكنه يستباح بالاكراه كما ان شرب الخمر وترك الصلوة واخذ
مال الغير قبيحة ويستباح بالاكراه وحينئذ لا نسلم ان كل ما حسن للدفع حسن للنفع
وقد احتج لابي علي ان اظهار كلمة الكفر احسانا او غير ذا استخفاف والاستخفاف كفر اتفاقا
وقد احتج م بان قال لو كان اظهار الكفر من غير اعتقاد كفرا لم يبحه الاكراه اذ الكفر لا
يصير مباحا البتة وهذا ادل على انه كان قبل الاكراه قبيحا فقط ثم صار بالاكراه مباحا
كما في شرب الخمر ونحوه وما ذكر معه ولهم ان يقولوا اذا جاز خروج القبيح عن كونه قبيحا بالاكراه
جاز خروج الكفر عن كونه كفرا به ايضا اذ لا فرق وقد احتج ابي هاشم بقوله صلى الله عليه وآله الاعمال
بالنيات وهذا اصرح في ان مجرد الفعل من غير قصد لا يكون كفرا هكذا قيل فرع
ويجوز للمكره على الكفر فعلا كان او قولا اظهاره تقية للضرورة
الذي يضر به الشخص مكرها ولا يجوز له ان يفعله الا معرضا فقط فمن اكره على السجود
للصنم سجد لله انه لله ومن اكره على القول بان الله ثالث ثلاثة نطق بذلك ناويا ان ذلك
مقالة النصارى مثلا ونحو ذلك لانه لا يستباح بالاكراه الا ما وقع الاكراه عليه ولا يصح
الاكراه على افعال القلوب اذ لا يطلع عليها الا الله سبحانه وقال ابو الهذيل ان لم يعرف التعريض
جاز ان يظهر ذلك ويكفر وقيل ان لم يخطر بباله التعريض لم يكفر وان خطر بباله التعريض
ثم تركه فانه يكفر واصحابنا يقولون لا بد ان يخطر بباله التعريض او يتمكن من اخطاره اذ هو
مكلف بالتعريض فلا بد من التمكن منه ولو قيل يخلو فعل الكفر والنطق به عن الارادة مطلقا
كان في التخلص من فعل القبيح اذ قد خرجت السجدة عن كونها تعظيما والخبر عن كونه
كذبا فلا يجب التعريض المذكور لكان قويا وسيأتي في باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر مزيدا
ايضاح هذا وقال الازارقة من الخوارج لا يجوز اظهار الكفر مطلقا ولو اكره عليه لنا على جوازه
عند الاكراه قوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان لكن الافضل ترك الاظهار
ولو ادى الى قتله فانه من حفظ الدين بذل الروح وقد مدح النبي صلى الله عليه وآله ياسرا

وزوجته

وزوجته حين اكرها هما وعمارا اجمعا على الكفر فامتنعا عنه حتى قتلا ونطق
عمار بلسانه دون قلبه وفيه نزل الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان ولا يجوز التقية على الانبياء عليهم السلام
فيما يتعلق بالاداء ونصيبه امر السوء وان جاز في غير ذلك واما لم يجز عليهم التقية في ذلك
لتاديتها الى ان لا نعلم المصالح اذ كنا نجوز في كثير من الواجبات انه انما فعلها تقية ولتبيين
بواجبه ونجوز في كثير من القبائح انه تركها تقية فقط وليست بقبيحة فيبطل اكثر التكاليف الشرعية
وهو معلوم البطلان ويجوز التقية للامام اذ المانع منها في النبي مستوفية ولا مانع اخر
فيجوز حينئذ قيل ويجوز ايضا للنبي كما يجوز لغيره وهو قول بعض الامامية
وقال بعض من جوز لا يجوز التقية لا منهما الا للنبي ولا للامام ولا يجوز التقية عند من اجازها
من بعدهم مع عدم الخوف بل انما يجوز مع الخوف الموجب لها وقالت الامامية يجوز التقية بكل حال
سواء خوفا ام لا قالوا وعلي عليه السلام لم يزل في تقية طول عمره وكذلك سائر ائمتهم عندهم قلنا
القول بجواز التقية مع عدم الخوف يستلزم الا يثق بقول لاحد ولا بفعل له اصلا لتجويز تقية
منه وليس هو لاحد انه ظاهر وقد علم بطلانه مسئلة ولا يجوز التقية بضرر الغير
نحو قتله او ضربه او قطع عضو من اعضائه او نهبه او قذفه او نحو اخذ ماله المجحف لان
الاضرار بالغير قبيح لا يمكن خروجه عن كونه قبيحا لانه عار عن جلب نفع ودفع ضرر
واستحقاق فلا يجوز التقية الا بما يمكن خروجه عن كونه قبيحا كشرب الخمر وترك الصلوة ونحو
ذلك اذ عدم الاكراه يكون شرطا في كونه قبيحا فبوجود الاكراه يزول شرط القبح وظلم الغير
مطلقا قبيح من غير شرط فلم يجز التقية ولم يبحه الاكراه في حال من الاحوال وقالت الامامية
يجوز التقية بكل حال فيجوز حتى بالقتل والظلم لان دفع الضرر عن النفس واجب فاي وجه حصل
الدفع قلنا لا يجوز للشخص ان يدفع الضرر عن نفسه بضرر غيره وهذا اسد لا نفس المتنازع
فيه الا انا نزيد فيه فنقول الا ان ضرر الغير قبيح لا يخرج عن كونه قبيحا كما تقدم وانما يجب دفع
الضرر عن النفس اذا تعرى عن سائر وجوه القبح والا لكان دفع الضرر حينئذ قبيحا لا واجبا
فان قيل ليس قد جاز للشخص ان يدفع ضرره باخذ مال لا يجحف من مال غيره وان اغتم ذلك
الغير فيكون جاز الضرر بضرر الغير قلنا انما جاز ذلك من جهة الشرع وحينئذ علمنا ان الشرع

فقد تدرك لذلك الغير باعواض بحر ما لحقه من الغم بسببها احد ماله وهو يظهر ماس
بعدم في ذبح البهائم **مسئلة** اطلق اصحابنا انه لا يكون التقية بعد في الغيره
ولا تشبه مطلقا واطلق بعضهم الجواز وقال ليس باعظم من كلمة الكفر ومن سب الله وقال
بعضهم ان بالم المعدود والمسموم لم يجز اذ هو حسد كاخذ المال المحقر والاحاد مطلقا اذ هو
حينئذ كاخذ المال المحقر واجازه الامام عليه **مسئلة** اما يكون دفع الضرر
عن النفس بضرر الغير اذا لم ذلك الغير هو الضار فان كان هو الضار وجب دفع الضرر
عن النفس بضرره ولو بقتله لان ضرره في هذه الحالة حسن لاستحقاقه ولا خلاف في ذلك
واما الخلاف في الهوام الضارة في العادة كالحيات والعقارب ونحوها هل يكون من جهة
العقل قتلها ابتداء من غير مدافعة ام لا فقال الاكثر لا يكون قتلها ابتداء عقلا واما يكون
العقل قتلها في حال المدافعة فقط بل انما يكون قتلها ابتداء سمعا فقط لورود السمع بقتل ما يضر
في العادة مطلقا مدافعة كان القتل او ابتداء وقال بل يكون قتلها ابتداء الان الحرق منها
ضرر لا يندفع الا بقتلها قلنا قتلها ابتداء من غير مدافعة لها اضرار بها وكل اضرار
بالغير عار عن جلب نفع ودفع ضرر واستحقاق فالابتداء ظلم لان هذا هو حقيقة الظلم
والظلم قبيح فقتلها ابتداء قبيح عقلا وانما حسن سمعا فقط وصار قتلها حسنا لان
فيه نفعا لها وهو ما تدركه الله لها من الاعواض في مقابلة ضرر القتل الذي اباحه لنا فخرج
عن كونه ظلما **مسئلة** من اثبت الرؤية على وجه التجسيم الحقيقة كفر اجماعا (اتفاقا) بين
مثبتي كفر التاويل لاستلزامه التشبيه واما من اثبتها من غير تكييف كما قالته الاشعرية
فقد اختلف فيه فقال ع م ولا يكفر مثبت الرؤية من غير تكييف اذ هو نافٍ للرؤية للتشبيه
واما اثبت ما لا يعقل فيكون خطأ لا يبلغ حد الكفر وقال النظام وبشر بن المعتمر والجعفران
جعفر بن حرب وجعفر بن مبشر واكثر البغدادية بل يكفر من اثبت الرؤية على اي وجه اثبتها
اذ فيه اثبات صفة لله تعالى مستحيلة قلنا انما غلط في حقيقة الرؤية حيث جعلها من غير
تكييف والرؤية لا تكون الا عن تكييف لا انه غلط في صفة الله تعالى اذ ينفي عنه الصفات
الموجبة للتشبيه وهو كونه في مكان او شاغل الجهة من الجهات الست فلا كفر حينئذ اذ

الكفر

اذ الكفر انما يكون في مثل هذه اما اثبات صفة او نفيها على وجه يخل بالعدل والتوحيد وهو
منتف هاهنا **مسئلة** قال م ولا يكفر من اطلق الجسمية على الله حتى يفسر فان
قال معناه انه قائم بذاته لم يكفر بل اخطأ في العبارة وان قال انه جسم على الحقيقة كفر وقال
ع من اطلق على الله تعالى انه جسم وهو يعرف موضوع الجسم في اللغة فانه يكفر لان اللفظ انما
يحمل على الحقيقة وعلى ما هو صريح فيه وموضوع له الا لقرينة عليه اطلاق بعض الجوان بقول
جسم اي قائم بذاته او يقول هو جسم لا كالاجسام فانه لا يكون كافرا اتفاقا وانما الخلاف
حيث يطلقه عليه من غير تقييد قلنا من اطلق الجسمية على الله تعالى فان لفظه محتمل للخطأ في
العبارة فقط لجواز ان يريد انه قائم بنفسه كما يقوله الكرامية واذا كان اللفظ محتملا
للكفر وعدمه لم يقع به التكفير الا بعد التفسير كما ان من اطلق القول بانه تعالى يرى لا يكفر
الا بعد التفسير اتفاقا وانما كان يحمل على الحقيقة لو لم يوجد من يسميه جسما قائما بذاته انه لا
او جعله مرئيا من غير تكييف واما بعد وجود من يقول بذلك فانه يحتمل ان يتناول مطلق الجسمية
والرؤية اي المذهبين يريد ويصير اللفظ حينئذ كالمشترك على ما سيأتي **مسئلة**
قال النظام واكثر المعتزلة ولا يكفر من اطلق القول بانه تعالى قضى بالمعاصي اذ القضاء لفظ
مشترك بين الخلق والامر والعلم على ما تقدم في باب العدل فلا يكفر بمجرد الاطلاق حتى
يفسر لاحتمال ان يريد بالقضاء العلم فيكون مخطئا في الاطلاق من غير تفسير وان صرح
بانه يريد الخلق والامر فلا شك في كفره حينئذ وقال جعفر بن حرب بل يكفر بمجرد الاطلاق
قبل التفسير وقد قيل ان جعفرا يعني بتكفيره بمجرد الاطلاق اذ عرف منه انه يريد الخلق
فاما اذا لم يعرف منه شيء فلا يكفر حتى يفسر كما يقوله الجمهور وهكذا القول في الالفاظ
المشتركة كمن اطلق القول بان الله تعالى عشيا او نحو ذلك فانه لا يكفر حتى يفسر لاحتمال ان
يريد المعنى الصحيح **مسئلة** ولا يكفر من انكر خلق القرآن ان اقر بحدوثه
كما هو قول محمد بن شجاع من المعتزلة وغيره اذ اخطأ في العبارة فقط وهو اطلاق لفظ
نفي الخلق مع الموافقة في معناه الذي هو الحدوث بعد العدم فيكون ذلك خطأ محتملا فقط
لا كفر فان قال بقدم القرآن وانكر حدوثه كفر لاثباته قديما مع الله ثانيا واما اذا اقر

دين معان لمعة

يحدث القرآن الذي هو الحروف والأصوات لكنه أثبت الكلام النفساني وجعله قديما كما
هو مذهب الأشعرية وقد تقدم الكلام فيه عند الكلام في حكم مراتب المعاني فليطلب **مسألة**
ومن خالف في القرآن بأن أنكر حقيقة كونه كلام الله أو وحيه أو تنزيله على نبيه كفر خلافا
لبعضهم فقال لا يكفر لأنه فعل الباري وأما كلام الله الحقيقي فقديم وإنما هذا حكاية عنه
قلنا كونه كلام الله على الجملة معلوم من الدين ضرورة فمن أنكره وقد ثبت بما علم من الدين
ضرورة فيكون كافرا وكونه فعل الباري الآن لا يخرجه عن كونه يسمى كلام الله حقيقة
كما يسمى ما نقلته الرواة عن الغير كلام ذلك الغير حقيقة **مسألة** قال ع ويكفر
من أنكر كون الله سامعا مبصرا أي الحال إذ هو نفي لصفة من صفاته الواجبة له فمن أطلق
أنه ليس سامعا ولا مبصرا أي الحال كفر وإن لم يعتقد وقال م لا يكفر بمجرد الإطلاق لأنه
لفظ محتمل فيجب أن يطلب منه التفسير فإن أثبته على مثل صفة المدرك لكن سماه عالما لا
سامعا مبصرا لم يكفر حينئذ إذ الاعتبار باللفظ مع الموافقة في المعنى كما هو مذهبه
فيمن أطلق كلمة الكفر غير معتقد معناها وإن نفى أن يكون له صفة بكونه سامعا مبصرا
البتة ومنع من إطلاق اللفظ كفر لنفيه صفة من صفات الباري ولرده ما علم من الدين ضرورة
من وصف الله بكونه سامعا مبصرا وأما إذا وصفه بكونه سامعا ومنع من إطلاق اللفظ
لنفيه كونه مبصرا أو نفى أن يكون له بذلك صفة زائدة على كونه عالما كما هو مذهب البغدادية
لم يكفر إذ لا إخلال بذلك بالتوحيد والعدل بل هو كنفي الصفة الأخص وإن كان في ظاهر قول
من أن الجهل بالصفة الأخص جهل بالله وسيأتي في اللطيف ذكر شيء من هذا إن شاء الله تعالى ه

كتاب الإمامة

وهي رياسة عامة شرعية لشخص واحد ليس
فوقها يد والعلم بها جملة من فروض الأعيان وتفاصيلها من فروض الكفايات **مسألة**
اختلف الناس في الإمامة هل تجب عقلا أم لا فقالت م لا تجب عقلا إذ ليس في العقل ما يقتضي
وجوبها وإنما تجب سمعا فقط وقالت الإمامية وق والجاحظ وأبو الحسين بل تجب عقلا ه
أيضا واختلفوا في تعليلها فقالت الإمامية تجب عقلا لكونها لطفا فإن المكلف إذا عرف الآمر
والناهي والعالم بحدود الله كان أقرب إلى الطاعة وأبعد عن المعصية ولأن الخلق كلفوا

إصابة الحق

إصابة الحق مع أنه لا يؤمن عليهم السهو والغلط فلا بد من قائم بينهم على ذلك يرجعون
إليه في مشكلات دينهم ويكون معصوما عن السهو والغلط وإلا لزم التسلسل
قلنا لا نسلم أنا نعلم أنها لطف من جهة العقل وذلك لأن اللطف مطلقا على ضربين خاص ببعض
المكلفين أو الأمم دون بعض وعام لكل مكلف في كل عصر فإن كانت الإمامة لطفا خاصا
فمعلوم أنه لا طريق إلى اللطف الخاص كالتكاليف الشرعية إلا السمع وإلا لعرفنا بعقولنا وجوب
الصلاة والصوم ونحوهما وإذا كان كذلك لزم أن لا يكون لوجوب الإمامة طريق إلا السمع
وهو الذي نقوله وإن كانت الإمامة لطفا عاما وجب أن يكون لها وجه يقتضي اللطفية وذلك
أن اللطف العام كالمعرفة بالله لا بد له من وجه يقتضي اللطفية وهو كون المكلف معه أقرب
إلى فعل الطاعة وترك المعصية والمعلوم أنه لا وجه هنا للإمامة حتى تصير به لطفا عاما
وما ذكروه في بيان اللطفية باطل أما أولا فلأن المعلوم في كثير من الناس أنه يفعل
مع الآمر والناهي أو يساوي فيه الحال لأن تكليفه تعالى إياها لطف عام وأيضا يلزم أن يكون في
كل محلة إمام لأنه أبلغ في اللطفية وأيضا فيلزمهم أن يكون التكاليف في أيام غيبة الإمام
الطويلة عنهم قبيحة لأنه تكليف مع منع اللطف وأما الثاني فيهما فلأنه يلزمهم أن يكون ه
التكليف حال غيبته قبيحا كما تقدم وأيضا فإن الله تعالى قد مكنهم من دفع الغلط والسهو
بما نصبه من الأدلة والحجج فهم يرجعون إليها في مشكلات الدين ولا يحتاجون إلى الإمام ه
في ذلك أصلا فبطل كون طريق معرفة الإمامة كونها لطفا عقليا وقال ق الإمامة
تجب عقلا لدفع الضرر عن الخلق وذلك لأن المعلوم أنه إذا كان للمسلمين رئيس يجمع شملهم
ويلم شعثهم ويقمع ظالمهم وينصر مظلومهم وينظر في مصالحهم فإنه يكون أعظم لنفعهم
وأصلح لمعاشهم ومعاملتهم ففي الإمامة حينئذ من دفع مضار الظالم وفساد الأحوال
ما لا يخفى حاله ولهذا ترى أهل كل محلة يبادرون إلى نصب رئيس لهم يرجعون إليه في النوائب
ويلجأون إليه في الحوادث فلولا علمهم بوجوب ذلك لما بادروا إليه قلنا لا نسلم ذلك لأن
الإمامة إنما تجب على الإمام ولا يجب عليه أن يدفع الضرر عن غيره إذ لا يجب عقلا دفع ه
الضرر إلا عن النفس وكيف يقال تجب الإمامة لدفع الظالم والفساد بين الناس والرق

بن جوز الاباسه وبن مول ق ومن معه من المعتزله ان الامامية يقولون يجب ان يكون امام اهل العصر امام معصوم جامع للشرائط وق ومن معه يقولون يجب ان يكون اماما يدبر جميع الكلمه ويتولى الشوكه واما كونه جامعا للشرائط واما غير شرعا فقط ويشهد الظهر ان كثيرا مما ذكر به عليهم غير وارد **مسئله** قال الاكثر من المعتزله ومن الاشعريه يجب شرعا وان لم يجب عقلا وقال الاصم وبعض الحشويه وهشام الفوطي من المعتزله وضرار من المجبره لا يجب الامام وجوبا مستمرا لا عقلا ولا سمعا وان اختلفت مقالات هؤلاء فقال الاصم يقول لا يجب الا عند ظهور الظلمه وظلم الخلق فيجب ليدفع ذلك والحشويه يقولون لا يجب مطلقا لعدم الدليل وهشام يقول على الامام العيان اذا حصل الفساد وثوابت ان الفتنه [بينهم] لنا على وجوبها اجماع الصحابه على ان الحد الى الامام والتكليف مستمرا وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب كوجوبه واول من استدل بهذا الدليل خاتم الرسول القسم بن ابراهيم عليه السلام ثم ذكره السحاب ع م وقد اعترض بانه فقد ما انكرتم ان وجوب الحد ونحوه مشروط بوجود الامام كوجوب الزكوه فانه شرط النصاب والحج فانه مشروط بالاستطاعه وهذا الاعتراض اقوى ما يرد على هذا الدليل وقد اجيب عنه بجوابات اقواها ما ذكره بعضهم وهو مبني على اصل وهو ان الامر اذا ورد مطلقا غير مقيد وجب تحصيل ما لا يتم الا به وقد ثبت ان وجوب الحد ونحوه ورد مطلقا فوجب علينا تحصيل شرطه لانه شرط في الاداء فقط لا في الوجوب بخلاف الحج والزكوه اما الحج فالامر به ورد معلقا بالاستطاعه فكانت الاستطاعه شرطا في الوجوب والامر بالزكوه ورد مرتبا على وجود المال نحو قوله صلى الله عليه وآله في مايتي درهم خمسه دراهم وفي اربعين شاه شاه ونحو ذلك فكان النصاب شرطا في الوجوب فظهر الفرق بين الحد ونحوه وبين الزكوه والحج ونحوها واستدل ابو هاشم على وجوب الامامه باجماع الصحابه فانهم فزعوا الى الامام حاله بعد حال وقال ابو بكر رضي الله عنه لا بد لهذا الامر من يقوم به فاقروه على ذلك وانما وقع الخلاف في محلها فقط **مسئله** اتفقت المعتزله والاشعريه على ان الله لم ينص النبي صلعم على امام بعده بل ثبتت امامة ابي بكر ومن بعده بالعقد والاختيار فقط وقالت الزيديه بل نص صلى الله عليه على علي عليه السلام وعلى الحسن والحسين عليهما السلام اما

النص على علي فمتواترا ومتلقى بالقبول على اختلاف بين اصحابنا لكنه خفي المعنى وهو حديث المولاه والغدير وغير ذلك واحاديث اخر تدل على انه وصي بعده صلعم وقد استدلوا له بكتاب الله تعالى واما النص على الحسن والحسين نحو قوله صلعم الحسن والحسين امامان قاما او قعدا وغير ذلك مما يذكره اصحابنا في هذا المقام وقالت **الامامية** بل نص على **اثني عشر** اماما علي ابن الحسين بن علي الحسين بن محمد بن علي الباقر بن جعفر الصادق بن علي موسى الرضا بن محمد بن علي بن علي بن محمد بن الحسن بن علي بن محمد بن الحسن المنتظر واتفقوا على علي والحسنين واختلفوا فيمن بعدهم اختلافا كثيرا وبعضهم لم يقل بالنص الا على دون الاثني عشر وقد ذكرنا اختلافهم في الملل والنحل واتفقوا على ان ذلك النص جلي وكان معلوما للصحابه ضروره كما يعلمون ان الكعبه هي القبله وان الصلوه خمس ونحو ذلك من ضروريات الدين ثم اختلفوا فقالت فرقة منهم ان الضروره حاصله من ذلك الوقت الى يومنا هذا وان مخالفيهم يجحدون ما علموه ضروره وقالت فرقة ان الامه ارتدت وكفرت حيث كتمت ذلك النص وتواطت على كتمانه وقد صار الان دلالة لا ضروره فمخالفهم الان جاحد للضروره وقالت **البكريه** بل نص صلى الله عليه وآله **على ابي بكر** رضي الله عنه وهم فرقتان فرقة ادعت بان هذا جلي ضروري كما ادعت الامامية في نصها وفرقة ادعت انه اشار الا اننا نتكلم والله وهو قوله ستدعون الى قوم اولي باس شديد وكان هو ابا بكر حيث دعى الى قتال اهل الرده على ما ذكره المفسرون واما السنه وهو حديث الصلوه **وفي كونه قدم لها دون غيره من الصحابه** ونحوه وهذا قول الحسن البصري **لنا** على صحة ما ذهبت اليه الزيديه ان **نصه** صلى الله عليه وآله **على علي** في خبر المنزلة والغدير **والحسنين** بقوله الحسن والحسين امامان في الحديث **متلقيا بالقبول** لا ينكره احد من المخالفين وذلك نوع من الاجماع ووجب حمله على ظاهره **واما** النص **على غيرهم** كما ادعته الامامية والبكريه فانه **لم ينقل** وكان احادا لا يوجد به في هذه المسئله القطعية وعلى تقديرها انها ظنيه فلا تعارض ما مر اذ ليس المتلقاه بالقبول ومما يدل على بطلان ما ادعته الامامية من النص الجلي انه تعالى لو كان كذلك لشاع وذاع وظهر للموافق والمخالف وهذه الطريقه هي التي عرفناها عدم معارضة القران

امام او لم الله وسول الله هذه الدلالة مذكوره هي ... كتب اصحابنا ... وفيها اماما الحسن والحسين عليهما السلام

وعدم صلوة سادسة وحج الى غير الكعبة ونحو ذلك ولو جوزنا تواطي الامة على
كتم ذلك النص الضروري لجوزنا كتمهم لكثير من اصول الشرايع ولا يقطع ولا تقع الثقة
بشي من التكاليف الشرعية وهو ظاهر الفساد واما قول المعتزلة ورجوع الصحابة يوم السقيفة
الى العقد والاختيار حتى اختلف المهاجرون والانصار وجرى من الامور ما جرى دليل
على عدم النص الذي تدعيه الزيدية على علي عليه السلام فانه مردود بانهم لم ينكروا لفظ النص ومتنه
فانه متلقى بالقبول على ما تقدم بل انما انكروا مدلوله فقط وهو نظري يمكن جهله لاحتياجه
الى التامل ومن ثم قلنا انه يصح جهلا وقال بعض العصاة وقد ذكر كلام الزيدية هنا هذا هو
الكلام الذي اللائق بالعلماء ان يجعلوا ذكر النص حجة لدفع الشبهة وبحال الطعن الا انه ليس فلا
نعلم ذلك الا النظر والاستدلال وحينئذ لا يلزمهم شي لاجل ما لزم الامامية اصلا

مسألة اختلف الناس في طريق الامامة فقالت الزيدية وتنعقد الامامة بالدعوة
مع الكمال واجتماع الشرايط وسوا حصل مع ذلك عقد واختيار ام لا وقالت المعتزلة
والاشعرية لا تنعقد بمجرد الدعوة بل انما تنعقد بالعقد والاختيار للاجماع يوم السقيفة
على ثبوت امامة ابي بكر بالعقد والاختيار قلنا لا اجماع يوم السقيفة مع خلاف علي عليه السلام
وغيره من اكابر الصحابة على ما سياتي فلئن سلم اذا بطلت امامة الامام بفسقه ثم
تاب قال الاكثر انه لا يحتاج الى ذلك وقيل يحتاج الى ذلك وقالت الامامية لا تنعقد الامامة
بشي من ذلك بل انما تنعقد بالنص فقط قلنا هذا ابتناء على اساس النص على الاثني عشر وقد بينا
انه لا نص والا لنقل الينا وظهر امره اذ هو مما تعم به البلوى من اصول الشرايع كالصلوات
الخمس والقبلة وصوم رمضان ونحو ذلك ومثل هذا لا يجوز ان يكون غير متواتر والا
لجوزنا اثبات كثير من الشرايع وان لم ينقل الينا نقلا متواترا وفي ذلك هدم التكاليف
وابطال الشرايع قال م والاكثر وتنعقد الامامة للامام بنص الخليفة عليه اما معينا
كنص ابي بكر على عمر بن الخطاب واما مبهما كنص عمر على احد الستة وقال ع ويشترط مع
ذلك النص تسليم الناس ورضاهم ليكون اجماعا وقال سليمان بن جرير للخليفة
ان يفعل ذلك النص لكن لا يفعله على طريق الالزام بل يكون موقوفا على الرضى به

بعد ذلك

بعد ذلك فان لم يرضوا به لم تثبت امامته وهولاء الذين اثبتوا نص الخليفة من
طريق الامامة احتجوا على ذلك بعمل الصحابة بعهد ابي بكر الى عمر بن الخطاب فكان اجماعا منهم
على ذلك قلنا لا دليل على ان الخليفة له ذلك النص حتى يثبت له ان ينص على من يشا فان الامامة
وطريقها شرعية ولا دليل في الشرع على انه ان نص الخليفة طريق اليها واما دعواهم
الاجماع من الصحابة على العمل بذلك النص فانه غير مسلم اذ لا اجماع مع خلاف
علي عليه السلام وغيره من الصحابة وسنبين ان سكوته في ذلك على تقدير تسليمه لا يدل على رضاه
وانما كان لمصالح اخر مسألة قال الاكثر ولا تنعقد الامامة بالغلبة
والقهر من دون اجتماع الشرايط خلافا للحشوية وانكروا [illegible] ومن ثم ادعوا ان الحسين
بن علي عليه السلام هو الباغي على يزيد بن معاوية عليهما اللعنة قال مولانا عليه السلام قلت
وبعض الفقهاء ايضا وهو النواوي من فقهاء الشافعية وغيره لنا على ان الغلبة ليست
بطريق اجماع الصحابة على خلافه مسألة الافضل قول عمر لابي بكر لما قالوا بايعوا احد هذين
الرجلين يعني عمر وابا عبيدة هوة في الاسلام عن هذه اتقول هذا وانت خاطر الخبر انكر
على ابي بكر ذلك لما علم انه افضل منهما وجعلها عمر شورى بين ستة لما اعتقد انهم
افضل الموجودين من الصحابة في ذلك الزمان وهم علي وطلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف
وسعد بن ابي وقاص وعثمان بن عفان ويدل على اعتبار الصحابة للافضلية ان بعضهم
قال لابي بكر لما ولى عليهم عمر ما تقول لربك وقد وليت علينا فظا غليظا فقال اقول
لربي اقول اللهم اني وليت عليهم خيرهم في نفسي مسألة في الامام كونه اعلم الامة الا
عند الامامية بنا منهم على ان الشرع كله انما يوخذ منه لانهم ينفوا القياس
والاجماع والاجتهاد واخبار الآحاد وقالوا في الامام غنية عن جميع ذلك فلا
بد ان يكون عالما بجميع العلوم الدينية والدنياوية كالصنائع واللغات والطب
ونحو ذلك وجعلهم الامام على هذه الصفة مع تجويزهم عليه الغيبة الطويلة
مما يوجب النقص او سقوط التكليف عن الخلق وكلاهما باطل قلنا في الرد عليهم
لم يوجد حكم الامامة الا من الصحابة ومعلوم انهم لم يعتبروا الاعلم بل قد كان ابو بكر وعمر

يرجعان الى علي ورأي غيرهما فكثيرا ما رجعا الى علي علم وقول عمر لا ابقاني الله لمعضلة
لا يكون فيها علي ابن ابي طالب مما تكررت في حوادث متعددة وقوله كلكم افقه من عمر
حتى المخدرات في البيوت ونحو ذلك ومعلوم انه لم يقدح في امامتهم احد بشيء من ذلك و
الا الفضل بان المقصود بالامام هو القيام بما فوض اليه من حفظ بيضة الاسلام والجهاد
واقامة الحدود وتولية القضاة ونحو ذلك وهذا انما يكفي فيه الاجتهاد الذي يمكن معه
استنباط الاحكام ورجوعه في بعض الحوادث الى غيره مما لا يقدح في الاجتهاد اذ ليس
ذلك تقليدا انما هو اتباع الحجة ويجب كونه افضل الامة او كالافضل منهم ولا
يصح ان يكون مفضولا الا لعذر كان يكون الافضل به آفة كالبرص والجذام او
يكون به مانع لاجله عن القيام بامر المسلمين كالعمى والاقعاد ونحو ذلك فحينئذ يجوز
امامة المفضول وقالت الحشوية يجوز امامة المفضول مطلقا سواء كان ثم عذر ام لا
وذلك بناء منهم على مذهبهم ان مجرد الغلبة موجبة للاتباع والانقياد وان لم يجمع فيه الشرائط
لنا على وجوب كون الامام افضل الامة جري الصحابة على امامة الافضل كما مر في قول عمر لابي بكر تقول
هذا وانت حاضر في حديث الشورى ونحو ذلك وقالت الجارودية من الزيدية لا تجوز امامة المفضول
مطلقا لا لعذر ولا لغيره قلنا المفضول اذا كان المفضول اصلح جاز اذ الاصلحية لا
يعارضها معارض لانه المقصود من الامامة فلو كان الافضل اعمى ونحو ذلك فان غيره
اصلح منه قطعا اذا كان جامعا للشرائط وان كان ذلك الاعمى افضل منه **تنبيه** قال
الامام يحيى معنى كون الامام الافضل ان يكون الشرائط المعتبرة فيه اكمل واتم لا على معنى
ان ثوابه اكثر اذ لا نعلم مقادير الثواب الا الله وحسب قول اصحابنا انه يصح امامة المفضول
للعذر كان يكون الافضل اعمى فيه تسامح لان الاعمى ليس بافضل بمعنى ان الشرائط المعتبرة فيه
اكمل لكن ما فسر به الامام يحيى الافضلية في هذا الموضع مما لا يستغني عن النظر سياتي
التنبيه عليه ان شاء الله **تنبيه** قال الامام يحيى ايضا عليه لا تجوز امامة المفضول
اذا كان جامعا للشرائط وهو القيام بمصالح المسلمين فاذا حصل المقصود فلا فرق بين ان يكون
فاضلا او مفضولا قال والمعلوم من حال الصحابة انهم لم يشترطوا ذلك لقول ابي بكر وليتكم

حركاتي

في السمع ولست بخيركم ونحو ذلك وحينئذ لا يكون اشتراط الافضلية بدليل سمعي وهذا
مذهب ابي الحسين الخياط والاسكافي من المعتزلة وغيرهما **مسألة** والاجتهاد
شرط شرطا في الامامة عند الاكثر لاجماع الصحابة اذ لم يوخذ امر الامامة الا منهم
ولم ينصبوا الا مجتهدا وان احتاج الى غيره في رأي او نحوه فانه لا يسقط اجتهاده
ولا يبطل امامته خلافا للامامية فانهم لا يجوزون للامام ان يرجع الى غيره في شيء من
الرأي او نحوه فيكون الاشتباه فيه قلنا المعلوم ان النبي صلى الله عليه كان يرجع الى غيره في الآراء والحروب
وفيهم المتلفات ومشاورته لاصحابه في اسارى بدر وحرب الاحزاب ونحوهما مما لا ينكر وليس له
ان يتبعهم الا فيما وافق نظره واجتهاده وقد ثم قلنا ان للامام ان يرجع الى غيره في بيان
وجه المسألة ودليلها كما كان عمر يرجع الى علي عليه السلام في كثير من الحوادث اذ ليس ذلك
رجوعا منه الى اجتهاد غيره وانما الممنوع ان يقلد في نفس الحكم من غير ان يظهر له
دليل في ذلك وهذا انما لا يجوز للامام وغيره من المجتهدين وعن الغزالي وغيره من الفقهاء
جواز امامة المقلد للضرورة وبه قال الامام يحيى اذا عدم المجتهد كما في الحاكم وقد تقدم
في خطبة الكتاب ذكر علوم الاجتهاد مفصلة فلا حاجة الى اعادتها وكذا ما ذهبت
اليه الامامية من اشتراط ظهور العصمة في حق الامام وظهور المعجز على يديه لا دليل عليه
ولما هو على اصلهم ان الامام كالنبي يوخذ منه الشرائع والاحكام فيجب ان يشترط فيه
ما يشترط في النبي وقد تقدم فساده ومن الغرائب انهم اشترطوا في الامام ان يكون معصوما
من الصغائر والكبائر خلافا والنبي صلى الله عليه وآله فانما يكون معصوما من الكبائر فقط **تنبيه**
قد ذهب بعض الزيدية الى ان الامام لا يجوز عليه ان يكون مبطنا للفسق ولا طريق الى
معرفته بل يجب على الله ان يطلعنا حتى نعرف فنرفض امامته والا لجوزنا في كل امام ان يكون
ملحدا او يكون زنديقا في باطن الامر وفيه من التنفير ما لا يخفى ولانه يجب امتثال اوامره
في قتل النفوس واخذ الاموال ونحو ذلك فلا بد ان يكون مامون الباطن والا لكان اقداما منا
على ذلك اقداما على ما لا يؤمن كونه قبيحا وهو لا يجوز وممن قال بذلك السيد ابو
العباس الحسني والصحيح انه لا يشترط ولا نسلم ما ذكره من التنفير وانما يجب امتثال اوامره

محسن الظاهر كما تجب العمل بشهادة الشهود وان جاز كونهم كاذبين والعمل بقول
الراوي وان جاز كونه كاذباً وامثال ذلك في الشرع كثيرة **مسألة** ولا تصح الامامة
من غير قريش عند المعتزلة والزيدية واكثر الاشاعرة خلافاً للحشوية وغيرهم من
المجبرة وبعض الخوارج فانهم اجازوها في جميع الناس ولو عبداً او شرطياً لقوله ﷺ
اطيعوا السلطان ولو كان عبداً حبشياً لنا على ان الامامة لا تصح في غير قريش دليلان
احدهما اجماع الصحابة فان الامر استقر على ذلك بعد منازعة الانصار يوم السقيفة
حتى ارادوا ان يبايعوا سعد بن عبادة فاحتج عليهم المهاجرون بالقرب من رسول
الله صلى الله عليه وآله وبكونهم من قريش فلم يكن لكلامهم منكر ولا راد بل انقادوا له
لذلك طائعين فكان اجماعاً ومن ثم قال علي عليه السلام لما بلغه ان الانصار طلبوا الامر
لو كان الامر فيهم ما كانت الوصاية بهم و ثانيهما قوله ﷺ الائمة من قريش وهو مما تلقي
بالقبول فكان محكماً قطعياً فان قيل اثبات الامامة فيهم لا ينافي اثباتها في غيرهم اذ لا يؤخذ
بمفهوم المخالفة قلنا ليس هذا عملاً بالمفهوم بل بالمنطوق وذلك ان الجمع المعرّف من الفاظ
العموم فيكون المعنى كل الائمة من قريش ولو ثبت امام من غيرهم لانتقض العموم ولم يكن
كل الائمة من قريش وقد ثبت كل الائمة من قريش هذا خلف وهو محال على ان المهاجرين
استدلوا بهذا الخبر على عدم صحة الامامة في غير قريش فتلقاه الكل من الصحابة متنه
ودلالته بالقبول فكان اجماعاً على ما مر **مسألة** اتفقت المعتزلة والزيدية
على جواز خلو الزمان من امام قائم واما خلوه عمن يصلح للامامة فقد اختلفوا فيه فقال م
وقاضي القضاة وغيرهما ولا يجوز ان يخلو الزمان من قرشي صالح للامامة جامع للشروط
لشروطها وان لم يدع اليها وينتصب لها وقال ع بل يجوز ان يخلو الزمان عمن يصلح للامامة
من قريش مجوزين جنسه في غيرهم للضرورة ولما يتعلق بالامامة من التكاليف المشهورة كما
قال في الفصول انها تصح امامته اذا حصل في الفاضل عذر لئلا يبطل ما يتعلق بالامامة
من التكاليف قلنا قد ثبت ان قوله ﷺ الائمة من قريش بيان لمحلها وانها لا تكون في غيرهم
البتة فلا يصح ان يعترض فيهم بان لا يكون فيهم من يصلح للامامة كما قال ع مع بقاء



مع بقاء التكليف بها لما ينبني عليها من التكاليف العظيمة المشتملة الشاملة للامة اذ لو تعذرت
فيهم مع بقاء التكليف للزم احد امرين اما جوازها في غيرهم فيكون نقضاً لما ثبت من انحصارها فيهم
واما عدم جوازها في غيرهم فيكون تكليف الامة بما ينبني عليها من الحدود ونحوها تكليفاً
لما لا يطاق وهو محال وقد ثبت ان التكاليف دائمة مستمرة اذ ورد الامر بها مطلقاً عن تقييد
على امام من الا ان هذا الدليل يقتضي ان لا يخلو الزمان عن امام قائم والاتفاق على جواز خلوه
منه كما مر قال اصحابنا يقولون في هذه المسألة لا يجوز ان يخلو الزمان من صالح للامامة
من اولاد البطنين اذ هم مقربها عندنا على ما ياتي بيانه وان كان في كلام بعضهم ما يقتضي جواز خلو الزمان
منه **مسألة** ويجوز في وقت واحد ان يوجد جماعة يصلحون للامامة فمن سبق
له العقد والاختيار او الدعوة على الخلاف فهو الامام دون الباقين وقال عباد بن سليمان
من المعتزلة والامامية لا يجوز ان يوجد في وقت واحد من يصلح للامامة الا رجل واحد والا
لكان تخصيصه بها دون غيره تخصيص من غير مخصص وهو لا يجوز لنا ان ابا بكر والصحابة
فعل عمر بن الخطاب وهو جعلها شورى بين ستة يعقد خمسة منهم لسادسهم ولولا ان كل
واحد منهم من الستة يصلح لها لما صح ذلك وقد كان ذلك بحضرة الصحابة فلم ينكره
احد منهم فقط وايضاً فان الحسن والحسين صلوات الله عليهما صالحان للامامة وقد كان الامام
اجتماعهما هو الحسن فقط وقولهم انه تخصيص من غير مخصص مردود بالتسوية بما هو طريق
الى الامامة من العقد والاختيار او الدعوة هو المخصص واشبه ذلك خطاب المرأة
الواحدة من وليها فان من سبق له العقد من وليها فهو الاولى بها دون الاخرين
فرع اذا وجد جماعة يصلحون للامامة فانه يقام منهم من علم ان الناس
اقرب الى طاعته واجابته ان تفاوتوا في ذلك قال ع وم ويقرع بينهم
اذا استووا اذ قد ثبت للقرعة اعتبار في الشرع وقال كثير من المعتزلة بل الهاشمي اولى
من غيره وان كانوا جميعاً قرشيين صالحين للامامة وذلك لمكان قربه من رسول الله صلى الله عليه وآله
قال القاضي وهذه المسألة طريقها الاجتهاد والظن فقط وقال ضرار بل العجمي اولى من
العربي ان كان بعضهم عربياً وبعضهم عجمياً والذليل اولى من العزيز ان كان بعضهم ذليلاً

كان

ولعصم عوبرا واما اولى لانه اورب الى الخلعه وانما الزيديه وابطال الشوكه اذا اطهر فساده
وعدم صلاحيته وهذا الذى اختاره صار باطلا لانه لا يعتبر عند الامامه ما كان اورب
الى الخلع والازاله بل ما كان اورب الى انفاذ الامر والنهى وقوه الشوكه لان ذلك هو المفضى
الى صلاح الامه والمقوى لشوكه الاسلام فكان هو المعتبر دون غيره **مسئله**
قد اختلف من جعل الامامه منصبا ومعدنا محصوصا فى ذلك المعدن فقالت الزيديه ه
معدنها اى منصبها الذى لا يصح الا فيه هو البطنان الحسن والحسين وذريتهما وذكر الاجماع
الواقع من الامه على صحتها فيهم لان الناس على فرق ثلث فرقه اجازتها فى سائر الناس وفرقه
اجازتها فى قريش فقط وفرقه فى البطنين فقط فكانت صحتها فى البطنين مجمعا عليها
ولا دليل لمن قال بصحتها فى غيرهم امام اجازها فى سائر الناس فبعد تقدم بطلان
مذهبه واما قوله صلى الله عليه وآله اطيعوا السلطان وان كان عبدا حبشيا فمحمول على عامل
الامام للاجماع على ان العبد لا يصح تصرفه بغير اذن سيده واما من اجازها فى سائر
قريش فلا حجه له وقوله صلى الله عليه وآله الائمه من قريش لا يقتضى ذلك لان من للتبعيض وجه
حسنه الاقتصار على المجمع عليه وترك المختلف فيه فان قيل كيف يدعى الاجماع على صحتها
فى جميع اولاد البطنين مع خلاف الاماميه فى ذلك قلنا لما ابطلنا قولهم بالنص
الذى يدعونه فى اولاد الحسين فيما تقدم كان خلافهم ساقطا لا يلتفت اليه للعلم
ببطلانه فان قيل ما مذهبكم هو قصرها على البطنين فكيف يصح الاحتجاج بالاجماع عليه
والاجماع انما هو على صحتها فيهم لا على قصرها عليهم فلما لم يصح بالاجماع على قصرها
عليهم بل القصر له طرفان على صحتها فيهم ونفيها عن غيرهم ما صححنا الطرف
الاول بالاجماع وعلى الثانى بعدم الدليل وقد اشار الامام الى هذين الطريقين فى كيفيه
الاحتجاج عليها لان الامامه شرعيه وانما توجد احكامها من الشرع ولا دليل فى
الشرع يدل على جوازها فى غيرهم فوجب نفيه فان قيل كثيرا ما تذكرون ان عدم الدليل
لا يدل على انعدام المدلول فكيف يستدلون بعدم الدليل على جوازها فى غيرهم
على عدم الجواز قلنا عدم الدليل لا يدل على عدم المدلول فى الامور العقليه واما فى

الولم

فى الشرعيه فيدل على الاجوز ما لم يعرف الشرع عينه كغيره ولا دليل عليها وفيه هدم القواطع ه
وبطلان التكاليف وانه محال وقالت الاماميه معدنها اولاد الحسين عليه السلام وهذا قول الاثنا عشريه ه
وغيرهم وان كان منهم من يقول بامامه محمد بن الحنفيه وقالت المعتزله والاشعريه بل معدنها ه
قريش جميعا للاجماع الصحابه على ابى بكر كما تقدم بيانه ومن ثم قالت المعتزله بامامه الناقص
والاصح من بنى اميه ونحوهما فى الدين والعدل من بنى العباس قلنا لا اجماع مع مخالفه
على عليه السلام وغيره من افاضل الصحابه على ما تقدم وثبت ان ثبات انصاح **مسئله**
قالت المعتزله والاشعريه والخوارج ولا يصح امامان فى زمان واحد سوا تقاربت البلدان
ديارهما او تباعدت اذ العقل لا يمنع التباعد بقيام الامام الاحد وقالت الكراميه
وبعض الزيديه وهو المحكى عن الناصر عليه السلام واحد قولى المؤيد بالله وقول الامام يحيى حج
وهو قول الجاحظ وعباد من المعتزله هولاء كلهم قالوا يجوز امامان اذا تباعدت الديار
وقطع بينهما سلاطين الظلم كما كان الهادى والناصر عليهما السلام فى وقت وقد كانا
الناصر يقول من كان فى ناحيتنا اجاب دعوتنا ومن كان فى ناحيه الهادى اجاب دعوته
وكثير من اهل البيت يقولون لم يثبت امامه الناصر الا بعد موت الهادى عليه السلام لنا على انه
لا يكون امامان فى وقت واحد اجماع الصحابه على ذلك بان الامر استقر عليه بعد قول الانصار
للمهاجرين منا امير ومنكم امير فقال عمر بن الخطاب سيفان فى غمد اذا لا يصطلحان فانقادوا
لذلك كلهم وصاروا اليه جميعهم فكان اجماعا وقد احتج من اجاز امامين فى وقت
واحد بانه اذا جاز نبيان واكثر فى وقت واحد جاز اماما والجواز فى ذلك
انما يصح رد على الاماميه حيث منعوا ذلك عقلا وسمعا واما المعتزله ومن معهم
فانهم يجوزونه عقلا وانما منعوه سمعا فقط للاجماع المذكور **مسئله** ه
واذا عقد لاثنين صح عقد الاول منهما ان كانا فى وقتين وان كانا فى وقت واحد بطله
له كلاهما وحسب حينئذ ان يستانف العقد لاحدهما وذلك كنكاح وليين
على امراه حيث يعقد بها كل واحد منهما على زوج واحد فانه يبطل العقدان ويستانف
العقد لاحدهما وقال ع بل يقرع بينهما فمن خرجت القرعه عليه فهو الامام له

ومنهم من يعول بعين ه
على انما عدم فى الملك والنكاح ه
لنا على ابطال اهل ذلك حتى ماهر
ابطلناه لهم بالنص وحاولان
لنقل الاله على بعد ابدالدوك ه

ملكس

قلنا الفرعة غير مشروعة فكيف يكفي اثبات الامامة بها وان سلم انها مشروعة فانما شرعت في شيء من مسائل الفقه الظنية ولا يلزم منه اعتبارها في الامور القطعية تنبيه

اذا أسر الامام اسرا ايوسا او جرت به علة ما يوئسه بطلت امامته والاياس هو غلبة الظن فاذا ادعى امام اخر حال الاياس صحت امامته فاذا تخلص الامام الاول فقيل يسلم ودعاه المفضول للافضل والاصح ان الثاني هو الاولى وكل مُتعبد باجتهاده في الاياس وعدمه بعد النظر والتامل وليس للامام ان يلزم الرعية مذهبه حيث ادعى انه لم ييئس من نفسه وادعت الرعية انها ايست فاقامه شخص اخر فان قام كل واحد منهما في ناحية من الارض على انفراده ولم يعلم احدهما بقيام الاخر فكل واحد منهما امام اذا حكم بما يحكم به لانه يعرف احكامه ووجب امتثال اوامره ونواهيه حتى يعلم بقيام الاخر وان كان قيامهما في وقت واحد او التبس الحال في ذلك فيوقف حينئذ في احكامه حتى ينكشف العقد لاحدهما واعلم ان استثناء العقد انما هو على كلام من يجعله طريقة الامامة واما اصحابنا فانهم يقولون اذا ادعى امامان كاملا الشرائط في وقت واحد او التبس المتقدم منهما فانه يجب ان يسلم احدهما لصاحبه فان امتنعا مع تساويهما علم انهما مريدان للدنيا فيبطلان جميعا وان ادعى احدهما في الاخر نقصًا وجب على الناس البحث عنه وطلب معرفته فان وجد ذلك النقص حتى صار من هو فيه غير كامل الشرائط او مفضولا وجب نصب صاحبه وتابعه وان امتنع وان لم يعلم صدق احدهما ولا كذبه فيما ادعيه مع بذل الجهد في معرفته وجب التوقف حتى يظهر ما يرجح به احدهما مسألة

ومن اعتبر العقد طريقا للامامة كما هو مذهب المعتزلة لم يكفي عنده بيعة واحد من صحابة اربعة بشرط ان يكونوا الجميع من اهل الحل والعقد اذ المعتبر عندهم ان ينعقد بحشمة لسادتهم فاذا عقد له واحد برضا الاربعة الباقين كان كافيا وقال قابل يكون ان يبايعه واحد من اهل الحل والعقد وان لم يرض غيره اذ المعتبر هو العقد وهو يحصل بالواحد لنا ان المعلوم انه لم يوجد حكم طريق الامامة واوصافها الا من فعل الصحابة ومعلوم انه لم يعقد عمر بن الخطاب وابو عبيدة بن الجراح لابي بكر يوم السقيفة الا بعد رضى بلغ غيرهما سالم

وبشير بن سعد من الخزرج واسيد فعرفنا انه لابد من الخمسة اما ان يكونوا كلهم عاقدين او بعضهم عاقد مع رضا الباقين وايضا فلما جعلها عمر شورى بين الستة بايع عبد الرحمن بن عوف عثمان بن عفان برضا الاربعة الباقين وذلك مما اجمع عليه الصحابة فكان حجة وهذه المسألة لا كلام لاصحابنا فيها اذ لا يقولون بالعقد ولا يسلمون ما احتج به من الاجماع كما مر تنبيه العقد هو البيعة وهي اخذ العهد على المناصحة والطاعة قال الامام عليه السلم والظاهر انه لابد فيها من وضع اليد في اليد كما دلت عليه الروايات والاخبار مسألة قالت الزيدية جميعا الا النزيرية

والامام بعده صلى الله عليه وآله علي بن ابي طالب ثم الحسن ثم الحسين صلوات الله عليهم اجمعين للاخبار المشهورة وانما قال المشهورة ولم يقل المتواترة لان فيهما ما اختلف في تواتره ولكنه متلقى بالقبول وهو معنى الشهرة فتصير حجة في القطعيات وهو مجمع عليه كحديث المنزلة وقد استدل اصحابنا على امامة علي عليه السلم خمسة ادلة اولها القران وهو قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله الاية وانما لم يذكرها الامام عليه السلم اما لحمل الاستدلال بها لكثرة ما فيها من الشغب واما لان سبب نزولها احادي فلا يعمل به هنا ونحو ذلك وثانيها خبر الغدير المشهور وقد استدل به من وجوه اربعة الاول ان المولى لفظه مشترك في الاصل الا انه قد صار العالب عليها في العرف هو المالك للتصرف ويجب ان يحمل عليه الثاني انه باق على الاشتراك لكن في الخبر قرينة لفظية وهي قوله الست اولى بكم من انفسكم فانها تدل على ان المراد بالمولى هو المالك للتصرف والثالث ان فيه قرينة معنوية وهو انها عند المالك للتصرف لا يصح ارادته اما لانه مستحيل كما في المعنى او لانه معلوم كونها ابن عمه ومحبه وناصره فتعين ان المراد هو المالك للتصرف الرابع وانا وان سلمنا انه لا قرينة فانه يجب الحمل على كل المعاني الصحيحة دون ما لا يصح كالمعتق وثالث الادلة خبر المنزلة ووجه الاستدلال به انه استثنى النبوة وهو يدل على الاستغراق ومن جملة منازل هرون من موسى الخلافة فان قيل هذا لا يستقيم لو عاش هارون بعد موسى واما وهو مات قبله فلا يصح قلنا نحن نعلم انه لو عاش هارون بعده لكان

حليفته قطعاً فالمنزلة ثابتة قطعاً وبطلانها بعارض الموت لا يقدح في ذلك
ورابع الأدلة إجماع أهل البيت عليهم السلام على أنه الإمام بعد رسول الله صلى الله عليه وآله
وإجماعهم حجة كما سيأتي في موضعه وخامس الأدلة أنه قد ثبت أن علياً عليه السلام
أفضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وباقي الصحابة مفضولون وإمامة المفضول
لا تصح لكونها لا تبتني على إمامته بل على بطلان إمامة من سواه فقط وأما الحسنان
فالدليل على إمامتهما الحديث المشهور المتلقى بالقبول وهو قوله صلى الله عليه وآله الحسن والحسين
إمامان قاما أو قعدا وأبوهما خير منهما وقد اعترض المخالف هذا بأنه لو ثبت النص
على علي عليه السلام لذكره أحد وقت نزاع الصحابة يوم السقيفة ولا استدل به أمير المؤمنين
على إمامته ولم يحل له تركه ولا جاز للصحابة كتمه وقد ثبت أنهم كانوا أهل انقياد للحق
وسائر عليه وجوابه أنا لا نسلم أن علياً عليه السلام لم يذكره بل قد ذكره بعد بيعة أبي بكر ويوم
الشورى من الفضائل الدالة على إمامته وبعد ما شاع وذاع من قوله عليه السلام وقد طلبت
منه البيعة لأبي بكر والله يا معشر المهاجرين لنحن أهل البيت أحق بهذا
الأمر منكم ما كان فينا القارئ لكتاب الله الفقيه في الدين العالم بالسنة المضطلع لأمر
الرعية وقال عليه السلام ادعيتم على الأنصار أنكم أولى بهذا الأمر لمكان محمد فأعطوكم
المقادة لأجله فلما احتججنا عليكم بمثل ما احتججتم به على الأنصار ونحن أولى برسول الله حياً
وميتاً إلى آخر ما ذكره عليه السلام ومنه خبر المناشدة فإنه احتوى على نيف وأربعين حديث
فضيلة وأما الصحابة فلم يفعلوا ما فعلوه عناداً أو تمرداً بل جهلهم فضيلة علي عليه السلام
وتغلبهم لأن تلك الأخبار الدالة على إمامته استدلالية يدخلها الشك والغلط
والتأول على أنه عليه السلام قال لمصالح رآها في ذلك وهو مروي بالسند الصحيح إلى أبي وائل
قال كنت على الدار يوم الشورى إذ دخل علي عليه السلام فسمعته يقول بايع الناس أبا بكر
فسمعت وأطعت ثم بايعوا أبا حفص فسمعت وأطعت ويريدون أن يبايعوا عثمان إذن
إذن أسمع وأطيع ولكني محتج عليكم أنشدكم الله هل تعلمون فيكم من أحد
أحق برسول الله مني إلى آخر المناشدة لطولها حتى قال في آخرها اللهم اشهد

وكم له هذا

اسمع وأطيع وأتبع

وكفى بالله شهيداً بيني وبينكم وأصبر حتى يأتي الله بالفتح من عنده سائلكم فاسمعوا
[illegible] ثم قال هذه الأبيات ه محمد النبي أخي وصهري وحمزة سيد الشهداء عمي ه
وجعفر الذي يضحي ويمسي ه يطير مع الملائكة ابن أمي ه وبنت محمد سكني وعرسي ه
مسوط لحمها بدمي ولحمي ه وسبطا أحمد ابناي منها ه فمن منكم له سهم كسهمي ه ه ه ه ه
سبقتكم إلى الإسلام طراً غلاماً ما بلغت أوان حلمي ه وقال الأكثر من المعتزلة ه
والخوارج والأشاعرة ثم هو قول البترية من الزيدية بل الإمام بعده صلى الله عليه وآله وسلم أبو بكر ه
ثم عمر ثم عثمان واستدلوا بالإجماع الواقع من الصحابة على إمامتهم على هذا الترتيب قلنا
لا إجماع مع خلاف علي عليه السلام وغيره من أكابر الصحابة كطلحة والزبير وأبي ذر وعمار والمقداد
وسعد بن عبادة على ما ذلك مشهور عنهم فإن الاتفاق على أن علياً عليه السلام لم يبايع أبا بكر
في الحال فمنهم من قال إنه بايع بعد ستة أشهر وقيل غير ذلك والصحيح أنه لم يبايع قط واعلم أن
المعتزلة لما ادعوا الإجماع على أن أبي بكر وعمر وعثمان قالوا [illegible] مسائل أحدها كونهم
أئمة والثانية أن الإمامة في سائر قريش والثالثة أن طريقها العقد والاختيار ولما بطل
أصحابنا هذا الإجماع بطلت هذه المسائل الثلاث وقد مر الكلام في كل واحدة منها ه
وقول البكرية والحسن البصري بالنص على أبي بكر باطل بالحاسة وطلبه البيعة ولو كان منصوصاً
عليه لم يطلب البيعة وقوله يوم السقيفة وقد أرادوا أن يبايعوه بايعوا أحد هذين الرجلين
يعني عمر بن الخطاب وأبا عبيدة بن الجراح ولو كان منصوصاً عليه لم يعدل عن بيعته إلى البيعة لغيره
ومثل هذا ما قاله أبو بكر على رؤوس الأشهاد بعد أن بويع له أقيلوني فلست بخيركم فقال له
عمر لا نقيلك ولا نستقيلك وكيف يطلب الإقالة من هو منصوص عليه وأما استدلالهم بقوله ستدعون
إلى قوم أولي بأس شديد الآية فلا نسلم أن المراد بها أبو بكر وإن سلمنا فليس فيها تصريح بالإمامة ه
وأما استدلالهم بأنه قد استخلفه الرسول في الإمامة الصغرى فقاس عليها الإمامة الكبرى
فلا نسلم أنه الذي استخلفه بل ذلك بأمر عائشة وإن سلمنا ذلك فلا نقاس الإمامة الكبرى عليها لعدم
الجامع بينهما إذ قد يصلح للإمامة الصغرى من لا يصلح للكبرى **مسألة** وقضاء
أبي بكر في فدك صحيح وفدك سبع قرى ذات نخلات أجلى أهلها من غير أن يوجف عليهم بخيل ولا

ركاب

فصارت ملكا للنبي صلى الله عليه وسلم وكانت غلتها في كل سنة تبلغ مائة الف و[illegible] ولما ولي
ابو بكر بعد موت النبي صلعم حاز الى الله فاطمة رضي الله عنها وقيل لا شجارها عن اسهام
ومعاملة من نسائها واخدام اهلها لخراذها الهاشمي ابن الله وهو في مجلس المهاجرين
والانصار فبسطت دونها ملاءة وقعدت خلفها فاجهشت الناس لها بالبكاء فلما سكتوا
خطبت خطبة بليغة ثم قالت ميراثها من ابيها صلى الله عليهما فقال لها اني سمعت رسول الله اني سمعت
رسول الله يقول انا معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة فصدقه سائر الصحابة
وشهد بسماعه من النبي بعض المهاجرين فسكتت فاطمة انقياداً للحق وطوعا للشرع ثم قالت
فان ابي نحلني شيئا من فدك فطلب منها الشهادة وكان علي عليه السلام في الحضرة فشهد هو وام
ايمن فقال لها ابن ابي طالب رجل مع علي او امراة مع ام ايمن ولم يكن من مذهبه العمل بالشاهد
واليمين فلم تجد شاهدا اخر فحكم حسب ما يقتضيه ظاهر الشرع فكان قضاؤه صحيحا
وروي انه قيل لزيد بن علي عن ذلك فقال لو كان ذلك الى ما قضيت الا بما قضى به ابو بكر والقول
بصحة ذلك الحكم هو قول جمهور المعتزلة وبعض الزيدية خلافا للامامية جميعا وبعض
له وبعض الزيدية وحجتهم انه قد ثبت عصمة علي عليه السلام فقوله حجة قطعية ولا يجوز مخالفتها فكيف
تطلب مع شهادته شهادة اخرى فيكون الحكم بالخلاف شهادته مخالفا للقاطع فيكون باطلا
ولنا على صحته انه لو كان باطلا لنقضه علي عليه السلام بعد ان تولى وتمكن منه وكذلك
الحسن والحسين اذ لا يجوز لهم تقرير الباطل ومعلوم انه لم ينقضه احد منهم وايضا
لو كان ظلما لفاطمة لانكره بنو هاشم والمسلمون ولغضبوا لها ولم ينكروا ايضا صحته انه اول
حكم حكم به بعد رسول الله فلو كان مخالفا للشرع لانكر اشد الانكار ولم يكن الصحابة
لتسكت على تبديل الشرع الشريف الا ترى الى خلعهم عمر وقيله لضربه رجلا وابوابه رجلا
ونحو ذلك فكيف تبديل الشرع الشريف وظلم بنت رسول الله صلعم وقال بعض اصحابنا ان
النبي صلى الله عليه واله وهب فدكا لفاطمة فلما [illegible] وقبضته وبسط يدها
عليه وعمالها فلما مات الرسول صلعم ارسل ابو بكر رجلا من قريش اخرج عمالها ورفع
يدها وطلب منها الشهادة فجرى ما جرى وقال بعض اصحابنا الاولى عندي ان ابا بكر

صدقها

صدقها هو ورجحانه في الهبة لكنه مات النبي صلى الله عليه واله قبل تسليمه اليها وكان
مذهبها ومذهب امير المؤمنين ان الهبة تصح من غير قبض كما هو مذهب اكثر اهل البيت
عليهم وكان مذهب ابي بكر انها لا تصح الا بالقبض كما هو مذهب اكثر الفقهاء فقضى
ابو بكر بحسب مذهبه ومقتضى اجتهاده فكان قضاؤه صحيحا ولم يكن لمن بعده ان
ينقضه لكن عند اصحابنا ان قضاه مبني على صحة ولايته وهي غير صحيحة فلو نقضه
بعد ذلك علي والحسنان لصح ذلك ولكنهم تركوه لمصلحة اخرى وقد روي ان
عمر بن عبد العزيز نقض حكم ابي بكر ورد فدكا على اولاد فاطمة واما ما ترويه
الامامية ان ابا بكر رد فدكا لفاطمة وكتب لها كتابا ودفعه اليها واستقبلها
عمر واخذ منها الكتاب وحرقه ودفعها حتى انكسر احد اضلاعها وغير ذلك
من الاكاذيب التي لا تليق الا بها تنبيه قال اكثر الزيدية قول علي عليه السلام حجة
يقطع الاجتهاد كقول النبي صلعم لما ثبت من عصمته ومن ثم كان حكم ابي بكر
باطلا وقال بعضهم لم يكن قوله الا كسائر الصحابة فيجوز مخالفته والعدول
الى غيره من اقوال الصحابة لانه قد ثبت ان المستفتين كانوا بالخيار في الاخذ
بقوله او بقول غيره من سائر الصحابة ولم يكن لهم نكير قط وللامام المنصور بالله عليه السلام
قولان في ذلك مسئلة اتفقت المعتزلة على امامة عثمان بعد عمر
بن الخطاب ثم اختلفوا في حكمه بعد احداثه فقال اكثر المعتزلة ولم تبطل
ولاية عثمان باحداثه التي احدثها في ايام ولايته منها ما روي من حديث
المصاحف وتحريقها وغسلها ومنعه ابن مسعود عن مصحفه ومنها حديث
ابي ذر ونفيه الى الربذة ومنها حديث عمار بن ياسر وضربه ومنها حديث
مروان واعطائه الاموال العظيمة وقد كان نفاه النبي صلعم ومنها توليته
محمد بن ابي بكر ثم امر بقتله وغير ذلك مما عابه عليه الصحابة حتى كان ذلك
سببا في قتله فهذه الاحداث لا تبطل بها ولايته عند الاكثر بل بقي معها
امامته وفسق قاتله اذ قتل المؤمن فسق اجماعا فكيف بقتل الامام وقد ابتشق

خلا له ايضا لان خذلان الامام المسوخ فسق وحسبك يجب التبري ممن قتله
وخذله ولا نسلم ان شي من تلك الاحداث التي ذكروها اسقط امامته اذ قد ثبت
ولايته بامر قاطع وهو العقد والاختيار والاجماع من الصحابة على صحة ولايته
في ابتدا امره فلا يسقط بالشك فيها اذ اليقين لا يرتفع بالشك وحقيقته ان امامة
الامام لا تسقط بعد ثبوتها الا بالفسق او ببطلان احد الشروط وليس شي من
هذه الاحداث يوجب التخطية فضلا عن الفسق اما جمعه المصاحف فقد كان في ذلك ه
وسعى ان يعد ذلك من مناقبه وله المنة العظيمة على المسلمين لانه قد كان احد
كل واحد مصحفا غير مصحف صاحبه فجمعهم على المصحف الذي كان في عهد رسول الله صلعم وعهد
الخليفتين بعده ولولا ذلك لظهر من الفساد ما لا يمكن تداركه ولا يعترض على
عثمن بان ابن مسعود لم يعترض على ابن مسعود بغير [illegible] واما ضربهما ان صح فلعله ه
لم يكن فيها العسف واما فعله مع ابي ذر وعمار فللامام ان يفعل ذلك اذا رأى
فيه المصلحة فقد كان يصدر منهما ما يودي الى توهين امره واما رد مروان
فعلل انه قد كان استاذن رسول الله في ذلك وايضا فان المنفي اذا تاب جاز
رده واما اعطاؤه الاموال الجزيلة فلعله من خاصة ماله واما حبس محمد بن ابي
بكر فقد حلف عثمن انه لم يكن له بذلك علم ولا امر وانما كان شيا احدثه مروان
بغير اذنه وما روي ان عليا عليه السلام خذله ورضي بقتله فغير صحيح بل روي انه بعث
الحسين والحسن لنصرته وانما تاخر لظنه انه لا مخافة عليه وقد روي انه تبرأ من دمه
وعن الحسن البصري انه قال اني لفي حلقة علي ابن ابي طالب اذ جاءت الصيحة بمقتل
عثمن فرأيته رافعا يده الى السماء وهو يقول اللهم اني ابرأ اليك من دم عثمن
وتوقف لما اشكل عليه امر عثمن وقاتليه فيه وفيهم وقال لا ادري ما حكمهم
عند الله تعالى وتوقف بعضهم في الخاذلين له التاركين لنصرته لا في القاتلين له فقطع
بفسقهم وقال سليمن بن جرير من علماء الزيدية ان عثمن كفر باحداثه اذ حرق القران
و[illegible] ما مر فاه الرسول صلعم واسحو باكابر الصحابة الذين علم من رسول الله

صلى الله عليه وآله

والروايه من طريقه
رسول الله صلى الله [illegible]

ما كرامة لهم ونفاه والحق ذلك وهذه كلها كفر وبعضهم وهو جماعة من المعتزلة
وغيرهم يرى خلع عثمن باحداثه وبفسقه بها وجعلها مسقطة لامامته وقال ابو الهذيل
ابو علي عثمن وحده واحكم [illegible] اعانه واصابه في افعاله واحداثه ولعله لم يفعل شيا
الا لمصلحة وابو علي قاتليه وخاذليه وابو الاصل [illegible] ولعلهم فعلوا ما فعلوه ه
لعذر ومصلحة فابو لاهم الجميع بحسب الظاهر فانا من ايمانهم على يقين فلا ينبغي بالشك
فيه ولا ادري كيف حالهم عند الله يجوز ان يكونوا كلهم ناجين او هالكين او منهم
الناجي ومنهم الهالك **مسئله** واجمعت الامة على امامة علي عليه السلام بعد الثلاثة ابي
بكر وعمر وعثمن الا العلل وهم جماعة من الصحابة لم يقولوا بامامته كابن عمر وسعد بن ابي
وقاص ومحمد بن مسلمة وكعب بن مالك واسامة بن زيد وغيرهم وقيل انهم بايعوه ولكنهم
امتنعوا ان يقاتلوا معه وبعضهم خطاه عليه السلام في حرب اهل الجمل وهو حربه لطلحة
والزبير وعايشة ومن معهم وقد خرجوا على علي عليه السلام مطالبين بدم عثمن فخرج عليهم
في اثارهم فقتل منهم من قتل ورد عايشة الى المدينة بعد ان اعتذرت اليه واعترفت بالذنب
وليس في قتالهم عليه من غضاضة بل هو الواجب عليه وسعي ان يعد ذلك من مناقبه
كيف وقد بشره النبي صلعم حيث قال ستقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين والناكثون
هم طلحه والزبير وحزبهما لنكثهم البيعة وبعضهم خطاه عليه السلام في حرب اهل القبلة ه
وهم معاوية وحزبه لعنهم الله واهل النهروان كالخوارج وذلك لقوله صلعم امرت ان اقاتل
الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الخبر وبعضهم توقف في حكمه عليه السلام وفي امامته وقد
روي ان عليا عليه السلام قال للجماعة المتخلفين عن نصرته الست قد بايعتم من قبل فقالوا بلى
قال فلم تركتم القتال معي وقد قاتلوا معهم قال له سعد ابن ابي وقاص ابغ لي
سيفا انه يعرف له لسان وشفتان يقول لكم بغير المومن من الكافر قال عليه السلام اهكذا
شرط الناس علي ولا يتهم ثم قال لمحمد بن مسلمة وانت ما منعك من القتال معي قال الاستخلاف
ذلكم قال [illegible] قال لان ابن عمك رسول الله صلعم دفع الي سيفا وقال [illegible] المشركين
فاذا رايت رجلا من اهل الصلوة يقتلان فات احدا فاعرض به [illegible] حتى تكسره

والزم الارض حتى يأتيك يد خاطئة او منية قاضية وقد اعترضت به كما قال
لي رسول الله صلعم حتى كسرته ثم قال عليه السلم لابن عمر وانت فما يمنعك من القتال معي قال
لا اقاتل اهل الصلوة فقال له ابن عمر عن ابيك وغيرها والى بكرة وقد استحل
قتال اهل الصلوة ثم قال لاسامة وانت فما يمنعك من القتال معي قال لاني عاهدت
رسول الله صلى الله عليه وآله ان لا اقاتل بعده احدًا يشهد ان لا اله الا الله وان محمد
رسول الله وسبب هذا ان اسامة بن زيد قتل رجلا على عهد رسول الله صلعم
فقال له مرداس وهو يقول لا اله الا الله فعنفه الرسول صلى الله عليه وآله كل معاتبة
على ما ذكره قلنا قد ثبت ان اهل الجمل ومن خرج على علي عليه السلم لعنه الله كمعاوية
والخوارج اخزاهم الله تعالى فقد عملوا في قتالهم بمقتضى قوله فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله قال
كل باغ فيجب ان يعدّ قتالهم من مناقبه وفضائله عليه السلم فكيف يخطأ فيه عليه السلم
مسألة اتفقت الزيدية والمعتزلة على القول بان امامة علي عليه السلم بعد
الثلاثة قطعية وذهب بعضهم الى انها اجتهادية وهو قول كثير من الاشعرية
وفقهاء المجبرة وبطلانه مما لا يحتاج الى تأمل **مسألة** اختر معرفة
امامة علي عليه السلم فرض عين على كل مكلف لان احوال امام الزمان مقيسة عليه
ثم قيل الاخلال بها فسق وقيل خطأ محتمل وقال بعضهم بل هي فرض كفاية
لو وقفنا على ما لا يعرفه الا العلماء من العربية وغيرها **مسألة** قال
الزيدية عدوص والبغدادية وافضل الامة بعده صلعم علي عليه السلم وقال النظام
والمجبرة والخوارج بل افضل الامة بعده صلعم ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي عليه السلام
ومنهم من يقول الافضل ابو بكر ثم علي ثم عمر ثم عثمان وهو قول ابي الهذيل وجعفر بن حرب
وتوقف السمعاني ع وم في الكل اذ قد ورد في كل منهم من الاخبار ما يدل على افضليته
في الفضل فصح اربعة مذاهب واعلم ان المراد هاهنا هو كثرة الثواب على ما صرح
به السمعاني وغيره وهو يدل على ان الفضل المعتبر في شرط الامامة هو بمعنى كثرة
الثواب على ما تقدم الخلاف فيه لنا على كونه افضل الامة بعده صلعم خبر المنزلة

الا انه لا نبي بعدي وقد ثبت ان افضل امة موسى عليه السلم هارون ... هو علي عليه السلم ... افضل امة النبي

انت مني وهو قوله صلعم انت مني بمنزلة هارون من موسى وخبر الغدير وهو قوله صلعم
يوم غدير خم الست اولى بكم من انفسكم الخبر ووجه دلالته على افضليته ظاهر
بعد معرفة ان المراد عليًا عليه السلم اولى بالمؤمنين من انفسهم على ما تقدم وهذان الخبر
مما احتج به عليه السلم يوم الشورى وبدلالتهما على كونه افضلهم منهم زيادة عليه السلم
في خصال الفضل جميعًا ككثرة العلم والزهد ونحو ذلك مما اجمع فيه وهو معروف
في سيره وذلك ظاهر مسطور في السير والتواريخ وربما ذكر بعضه في كتب الفقه
فرع اتفق مفضلوا ابي بكر ومن معه على تقدمهم اياه في الامامة على علي عليه السلم
واختلف مقدموا علي في الفضل ومفضلوه على سائر الصحابة مع قولهم
بما النص احدهما القول بامامة ابي بكر والثاني المنع من امامة المفضول الا لعذر كما هو
قول الاكثر في العذر الذي لاجله قدم ابو بكر في الامامة مع ان عليًا عليه السلم افضل
منه وقيل العذر كثرة قتله مع رسول الله صلى الله عليه وآله في نفوس الاكثر عليه حقدًا فقتل ابائهم
فما من احد الا وقد قتل عليه السلم اخاه او عمه او خاله او اخوة لك مكان في نفوسهم
عنه نفرة وهم لابي بكر اطوع والنداء اعنى فكان ذلك عذرًا في تقديم ابي بكر على علي عليه السلم
ونقص ذلك العذر ان ذلك القتل زيادة في فضله عليه السلم اذ قتل لارباب الكفر
واهل الضلال وكم فرج به الكرب وكشف به الغم عن رسول الله صلعم بنفسه
اعظم الطاعات واجل القربات ولا يجوز للقوم ان يحقدوا عليه في شيء فعله بامر
رسول الله ان كان اسلامهم صحيحًا بل يجب عليهم ان يعدوا ذلك من فضائله ومناقبه
وقيل بل العذر في تقديم ابي بكر ان عليًا عليه السلم اشتغل بتجهيز رسول الله صلعم وكان الناس
حديث عهد بالاسلام فاشفقت الصحابة وخافوا من تراخي البيعة العذر بالمسلمين
وارتداد كثير من الناس لكثرة اهل النفاق والمقهورين بسيف الاسلام فكان
ذلك عذرًا في المبادرة بالبيعة لابي بكر وتقديمه على علي عليه السلم وقيل بل العذر في
تقديم ابي بكر ان المهاجرين خافوا مبايعة الانصار لسعد بن عبادة لما اجمعوا في
السقيفة والشوكة شوكتهم والدار دارهم وقد علم انهم لا يسومون فعلها لان هذا

لان مصيرها قريش على ما تقدم فبيعة الانصار لسعد تشكر لجده ودعه فورة اقبل ان
نعظم [illegible] بها الفتنه ويصعب نزع الامر من ايديهم ومن ثم قال عمر كانت بيعة ابي بكر فلتة
وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه ومعنى ذلك انها كانت في حال ضيق
وعجلة خشية وقوع الفتنة واتساق العصى فكان هذا عذرا في تقديم ابي بكر
على علي عليه السلام واعلم ان هذا العذر وما قبله منقوضان بانه كان يجب ان صح
ان يتنحى ابو بكر عن الامر ويسلمه الى علي عليه السلام بعد ذلك وايضا فانهما
منقوضان بتقديم عمر وعثمن على علي عليه السلام مع انه افضل منهما وهذان العذران كلاهما
منتفيان هنالك وقال وشيخه ابو الحسين الخياط قد ثبت ان عليا عليه السلام افضل
الامة بعده صلى الله عليه واله والصحابة كانوا يعلمون ذلك (وحده) فيجب ان يقطع على انه لابد
من علة لاجلها قدموا ابا بكر عليه وان لم نعرف ذلك و(العذر) نعلمه على التفصيل اذ لا يجب علينا
معرفته مفصلة كما لا نعلم وجه المصلحة في كل افعال الله تعالى على التفصيل بل نقطع انه
لابد من مصلحة وان لم نعلمها هذا الكلام كله على تقدير ان الصحابة علموا ان عليا
افضل الامة بعده صلى الله عليه وقيل انهم لم يعلموا ذلك بل اعتقدوا التسوية بينه وبينهم (في الفضل)
لعدم ظهور التفاوت بينه وبينهم لتقاربهم في الفضل ولان ادلة كونه افضل نظرية
خفية تفتقر الى تامل الا انه يلزم على هذا ان يكون جهلهم عذرا في تقديم المفضول
ومعلوم انه لا يصح عذرا الا انه يجب عليهم ان ينظروا الى ادلة التفضيل ولا قدموه
على السعة من غير تامل ونظر مسئلة قد ثبت ان الامام بعد
رسول الله صلى الله عليه واله هو علي عليه السلام بلا فصل بالنصوص الجلية المتقدم ذكرها واختلف
في تلك النصوص اهي ظنية متنا ودلالة فتكون المسئلة اجتهادية وحينئذ
فكل مجتهد مصيب ولا يخطى من تقدم على علي في الخلافة ام قطعية متنا ودلالة
فيكون المتقدم على علي مخطيا قطعا فذهب بعضهم الى الاول وتردد الامام [illegible]
في ذلك وذهب المحققون من الزيدية انها قطعية وحينئذ فخطا المتقدمين على
علي عليه السلام في الخلافة قطعي وهم ابو بكر وعمر وعثمن وكذا كل من اعتقد امامتهم

واصابتهم

الله عليه واله وسلم ثم يذكرونه الان والله لا اقاتلك فرجع الزبير يشق الصفوف وانشد
الابيات التي فيها ترك الامور التي يخشى عواقبها الله اجمل في الدنيا وفي الدين نادا على
يا امر لست انكره قد كان امر السك الحم مد حين فاخترت عارا على نار موجهه
انا نعوم لها خلق من الطين وذهب حتى نزل بوادي السباع فلحقه ابن جرموز فقتله
واتى عليا براسه فقال علي عليه السلام ابشر فاني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول بشر قاتل
ابن صفية بالنار فقال ابن جرموز انا لله وانا اليه راجعون ان قاتلناكم فنحن في النار
وان قاتلنا معكم فنحن في النار وروي ان عليا عليه السلام قتل ابن جرموز يوم النهروان قال
ض واما فرضنا ان توبتهم لم تتواتر لنا فالظن كاف في التوبة اذ لا سبيل الى حصول
العلم على البواطن قال الامام عليه السلام قلت وما ذكره الفقيه من ان الظن كاف في حصول
التوبة فيه نظر لان الخطا اذا كان مقطوعا به متيقنا لم يرتفع بالتوبة المظنونة اذ
اليقين لا يرتفع بالظن وانما يرتفع باليقين واما قوله لا سبيل الى القطع بحصول التوبة فانا
نتعبد بالظاهر فقط فذلك الظاهر لابد ان يكون مقطوعا بوقوعه والا لم يرتفع
به الخطا المقطوع به مسئلة ذهب الاكثر الى ان معوية فاسق لبغيه على امير المومنين
وحربه له والبغي على امام الحق فسق اجماعا كما تقدم ولم تثبت توبته كما ثبتت توبة
طلحة والزبير بل مات على فسقه وتعمده حتى انه لم يوص بانقطاع البغي بعد موته
فاستخلف يزيد الملعون وعقد له البيعة حال مرضه فيجب التبري منه حيا
وميتا ومن حزبه وممن يعتقد اصابته وقالت الحشوية لا يجوز التبري منه ولا لعنه
اذ هو مصيب في حربه وقتاله لانه الامام لان الامامة تثبت بالقهر والغلبة وهذا
القول مشهور عن الاصم وقال بعض الاشاعرة وكثير من المجبرة امامة علي عليه السلام
اجتهادية وخطا معوية فيها معفو فلا يجوز ذمه ولعنه ولا التبري منه وقال
بذلك كثير من فقها الحنفية والشافعية في زماننا وان اختلفوا في جواز الترضية
عنه فاجازته الشافعية ومنعته الحنفية لنا على فسقه انه باغ على امير المومنين

على عليلم وقد ثبت امامته بالادلة القاطعة لا سيما بعد الثلاثة وقد ثبت ان
البغي فسق اجماعا فوجب حينئذ القطع بفسقه والتبري منه وكيف لا وقد اقدم على
ما يعد من الكفر كالحاقه زياداً ادعوه بابيه باسمه ابي سفيان وزياد هذا هو الذي
يسمى زياد بن ابيه وهو ولد زنا امه ام معوية وقد كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم نفاه
عن ابي سفيان واشتهر ذلك وظهر فلما ولي معوية الامر ادعى زياداً والحقه بابيه وجعله
من اعوانه وشركائه في الامر وهذا رد على ما علم من الدين ضرورة ونقض لحكم
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فيكون كفراً وانما لم نقطع بكفره بسبب ذلك لانه لم
يصرح بنقضه لحكم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ومخالفته لامره ومن اعظم ما وقع منه
ايضا البيعة ليزيد ابنه حتى وقع به من الفسق وقتل اهل البيت والاهانة لذراري
الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ما هو مشهور وقد قال بعض اصحابنا ان من ادعى في ايمة
الضلال المتهتكين من الاموية والعباسية انهم ايمة حق فقد كفر لانه رد ما علم
من الدين ضرورة فان المعلوم ان المتهتك في الفجور والفواحش ليس خليفة للرسول صلى الله
ولا لوليه امينا على امته ولا حافظا لدينه فكيف يرضى بيزيد الفاجر وقد
ارتكب من الخصال الكفرية انواعا ومن عظيم ما صدر عن معوية ايضا قتل جماعة من
الفضلاء فكم من قتيل له في ايام صفين من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم منهم عمار بن
ياسر الذي قال فيه النبي صلى الله عليه تقتلك الفئة الباغية ولما قتله اصحاب معوية
زاد ذلك كثير من المسلمين بصيرة في قتال معوية وقد وردت فيه اثار كثيرة منها قوله
صلى الله عليه وآله وسلم يموت معوية على غير ديني وقوله صلى الله عليه وسلم معوية في تابوت من نار
ومنها انه مر معوية يوما يقود بابيه بعيرا واخوه عتبة يسوق فقال صلى الله عليه
لعن الله الراكب والسائق والقائد وجمهور اصحابنا على تكفير يزيد واما معوية فالجمهور
على فسقه وبعضهم بكفره لوجهين احدهما قوله بالجبر فما دل على كفر المجبرة دل على كفره
وثانيهما الحاقه زيادا نسبه وهو نقض لحكم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ورد قوله الولد

للرواس

للرواس وللعاهر الحجر وقد روي انه كان يامر باصنام تباع له في الهند للتجارة وكان
في عنقه صنم يسجد له من داية الى غير ذلك مما يقتضي كفره **مسئلة** قال **الاكثر**
من الامة **وتحكيم علي عليلم الحكمين ليس خطأ** بل كان صوابا لدين الفتنة ودفع الانشقاق
وقالت **الخوارج** بل تحكيمه لهما **كفر** لانه شعر بانه شاك في نفسه غير قاطع انه
على الحق في امره وهذا معصية وكل معصية عندهم كفر فيكون علي عليلم كافرا
وقيل كان خطأ معفوا لانه **كان مكرها** فانهم اخافوه وتوعدوه بالقتل ان لم
يحكم فكان حكمه حينئذ حكم الملجى وهذا قول بعض المعتزلة **قلنا** الدليل على انه ليس
خطأ وانه صواب ان التحكيم **اجتهادي** يفعل لرد الخصومات ودفع الفتن الفتن ولما رآه
الامام صلاحا فعله عليلم فمثل ذلك **فلا حرج** عليه **فيه** وظن **بابي موسى** الاشعري
خيرا وانه لا يحكم الا بكتاب الله تعالى وسنة رسول الله صلى الله عليه بعد ان شرط عليه
ذلك فاللوم حينئذ على ابي موسى لا على امير المؤمنين عليلم ثم لنذكر طرفا من امر التحكيم
انه لما اشتد قتال علي عليلم لمعوية ورأى معوية امارة النصر لاولياء الله اشار
عليه عمرو بن العاص برفع المصاحف على رؤوس الرماح والدعاء الى التحكيم بكتاب
الله تعالى والرضى به ففعلوا ذلك فوقعت هذه الشبهة عند اكثر اصحاب امير
المؤمنين عليلم فوقعا عظيما واستحكمت في نفوسهم وكف اكثرهم عن القتال
بعد ذلك وقالوا لا نقاتل من يدعوا الى حكم كتاب الله ونرضى بحكمه فخطبهم
امير المؤمنين ووعظهم وبين لهم ان الاستمرار على ما هو عليه هو الذي يرضي
الله تعالى وان ذلك مكر من معوية وعمرو بن العاص فلم يصغوا الى كلامه
بل قال قائل من خلفه ان اجبتهم والا قتلناك كما قتلنا عثمان بن عفان لم فانهم
يدعون الى كتاب الله ليحكم بينهم ثم تولا فريق منهم وهم معرضون حتى انه عليلم
امر بالنداء الى القتال ليعرف من يطيعه منهم ومن يتخلف عنه فما اتاه من كل قبيلة
الا الاثنان او الثلاثة فلما خاف وقوع الفتنة عقد الهدنة الى رأس الحول لينظر فيما

ونصرًا لم بعث الى معوية انا قد رضينا بحكم الكتاب ولكنه لا ينطق ولا بد من حكم يحكم
به فقال معوية قد اخترنا عمرو بن العاص فاختر حكما من جهتك فاختار عليه السلام عبد الله
بن العباس وقال امير المؤمنين عليه السلام انه لا تنعقد عقدة الا حللتها فامتنع الاكثر من
اصحاب علي عليه السلام وقالوا بل نختار ابو موسى الاشعري فقيل وكان اكثرهم من اهل اليمن فاحبوا
ان يكون منهم فظن به امير المؤمنين عليه السلام شرا وقال ان حكمت بكتاب الله وسنة رسوله
فهو الذي نقول وان حكمت بغير ذلك فحكمك ساقط فكان منه ما كان ومن نظر في ذلك علم
ان اجابته الى التحكيم كان صوابا ان لم يكن واجبا **مسئلة** قال الاكثر من الامامية
وكل من قال بامامة علي عليه السلام **والامام بعده ابنه الحسن للنص عندنا** وقد تقدم ذكره **والعقد
عند غيرنا** وهم المعتزلة الذين يعتبرون العقد والاختيار فانه عقد له الافاضل من اهل
زمانه فكانت امامته وطاعته على كل قول **وكان عليه السلام افضل اهل زمانه** لان النص
الدال على امامته دال على افضليته اذ لا يكون الامام مفضولا **وقال بعض المعتزلة ونقل انه
عن ع بل سعد بن ابي وقاص افضل منه لكنه لم تدع** فلو ادعاها كان احق بالامامة اذ الا
فضل هو الاولى واما قال ع ومعه ان سعد الافضل لانه احد العشرة وقد ورد في
فضلهم وعظم منزلتهم ما هو ظاهر مشهور **فرع قال الاكثر** من الامامية **ولم ينعزل**
الحسن عليه السلام عن الامامة **بصلح معوية** بل هو امام بعد الصلح كما كان قبله وقالت **الحشوية
بل انعزل** وخرج عن كونه اماما وهو قول عامة المجبرة ويسمون سنة الصلح سنة الجماعة
اذ فيه اجتماع الشوكة لمعوية واجماع الناس عليه **لنا** انها **لا تبطل الامامة** بعد
ثبوتها **الا بحدث من الامام** يوجب الفسق واختلال شرط من شروطها وقد ثبتت امامة الحسن
عليه السلام وطاعته قبل الصلح ولم يحدث بذلك الصلح ما يبطل الامامة لانه لم يكن معصية على ما
سيأتي فضلا عن كونه فسقا فيبطل ما ادعوه **فرع قال الاكثر وصلح الحسن
لمعوية كان صوابا** لاحاطته **وقيل بل كان خطأ** وهو قول بعض الخوارج قالوا وقد كفر
بذلك واعتزل عن الامامة وقال بعضهم بل كان كافرا من قبل باتباعه ابيه بالتحكيم ولم يتب علم

تثبت امامته من الاصل **قلنا** انما صالح بعد ان **خذله اعوانه حتى خشي** عليه السلام
استيصاله واهل بيته فالسكوت والهدنة حسبما **اصلح** لما فيه من دفع المضرات وقتل المؤمنين
وذهاب الناس من الفريقين وقد ثبت انه يجوز للامام مصالحة الكفار والبغاة عند
اتقاء الفتنة بانقطاعهم وقلة عددهم او نحو ذلك وقد صالح الرسول صلى الله عليه المشركين عام
الحديبية على انه يرد من جاءه من المسلمين وانهم لا يردون احدا وذلك لما راى في ذلك
من المصلحة في الحال فلأن يجوز للامام مثل ذلك اولى واحرى ولم يكن مصالحته على ترك
الامامة والخلافة عنها كما زعمه بعضهم بل على خبر انه واصحابه في امان وانه لا
حرب بينهم ولا يعقد لاحد حتى يموت معوية ومن ثم احتال معوية بالبيعة ليزيد
قبل موته عليه لعنة الله مسئلة **والامام** عقيب الحسن عليه السلام **وبعده
بلا فصل هو اخوه الحسين** وذلك بالنص وان لم يدع ولم يظهر نفسه الا بعد موت معوية
ومن قال بالعقد والاختيار ونفى النص كما هو قول اكثر المعتزلة فانما تثبت امامته
بعد موت معوية وذلك انه لما توفي معوية اجتمع الناس وبايعوه
وارتضوه فامامته قطعية بعد موت معوية اتفاقا بين المعتزلة والزيدية وقال
اكثر المجبرة انها ظنية اجتهادية واما قبل موت معوية فقطعية ايضا عند اكثر
الزيدية وتردد بعض اصحابنا في كونها قطعية او ظنية وهو مبني على ان النص الدال
على امامتهما عليهما السلام متواتر او غير متواتر **وكان** الحسين عليه السلام **افضل اهل عصره**
لان ما دل على امامته دل على افضليته اذ لا يكون الامام مفضولا وقد ورد فيه وفي اخيه
الحسن من الاخبار ما يدل على انهما افضل الامة بعد ابيهما كقوله عليه السلام الحسن والحسين سيدا
شباب اهل الجنة في الجنة وقوله [illegible] وكان الحسن يشبه
النبي صلى الله عليه من وجهه الى سرته والحسين يشبهه من سرته الى قدمه ويكنى الحسن ابا محمد
والحسين ابا عبد الله وكل منهما مات شهيدا اما الحسن قدس الله روحه فدس معوية من
سمه فلما حضرته الوفاة اوصى ان يدفن عند رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فمنعه مروان

من الجذع وذرّي بالرمح، واما الحسين فقتله اعوان يزيد اللعين بكربلاء وقتل معه اثنان
من اولاده وسبعة من اخوته اولاد علي عليه السلام وثلاثة من اولاد اخيه الحسن وغيرهم
من اولاد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اجمعين وسبيت نساؤهم واخرجوا بالروس
الى يزيد عليه اللعنة ومن ثم كان قبر جثة الحسين عليه السلام بكربلا وقبر راسه بمصر ...
مزور مشهور في اخبارهم مستوفاة في التواريخ خلافا للحشوية في امامته وافضليته لقولهم
بامامة يزيد بن معاوية وهو ساعٍ ان طريق الامامة العهد والغلبة وقد صرحت الكرامية بان
الحسين عليه السلام هو الباغي على يزيد ويسمونه على ذلك ويذمونه ومن يقول بذلك فرقة تسمى
اليزيدية وهم بناحية دمشق واعمالها قوم منهم في زماننا هذا ومن جعل الامامة
طلبه قال بان خطأ يزيد بن معاوية وهو قول بعض الاشعرية وبعض فقهاء المجبرة
وقد تقدم ذكرهم مسألة عصمة الحسين والامام وبعده هو ابن اخيه الحسن الحسن بن ابي طالب
وهو الحسن المثنى بايعه اهل البصرة والكوفة بعد ان اسلموا زين العابدين فامتنع عليهم
فخذلهم الحسن الحسن الا بعد مطالبة شديدة الا انه توارى بعد ذلك في الحجاز بعد ان خذله اعوانه
وقلة انصاره حتى زعم كثير من الناس انه لم يدع وقليلا ما ذكره علماء المعتزلة في تواريخهم
ثم قام بعد الحسن المثنى زيد بن علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب عليهم السلام قام ودعا وجاهد
وبايعه الخلق واجمع على امامته اهل وقته من المعتزلة وغيرهم ولم يرفض امامته
الا الامامية فسماهم الرافضة قام ودعا يوم الاربعاء وقتل عشية الجمعة فكانت
دولته دون ثلاثة ايام قتله اعوان هشام بن عبد الملك وقطعوا راسه فدفنت
جثته ليلا فعلم به اصحاب بعضهم فدلوا على قبره فنبشوا عليه وصلبوه ونصبوه
مصلوبا سنة ثم انزل واحرق وذري في الرياح وقبر راسه المنون بمصر وقد
روي فيه وفي شيعته عليهم اخبار كثيرة كقوله صلى الله عليه وسلم لعلي عليه السلام سيكون من ولدي
رجل يقال له زيد يتخطى هو واصحابه يوم القيامة رقاب الناس غرا محجلون وروي من طرقهم
طرق كثيرة ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال سيكون يا علي من ولدك رجل يقال له

زيد بعد ما صلبوه بالكوفة وتصلب بالكناسة لا يرى الجنة من رأى عورته الى غير
ذلك ثم قام من بعد زيد بن علي ابنه يحيى بن زيد قام بعد موته ابنه مدة في ايام الوليد
بن يزيد بن عبد الملك ثم قتل بالجوزجان وبعث براسه الى الوليد ولم يزل بخراسان ولدًا
تلك السنة الاسمى يحيى اعظاما له واحتراما مشهور ثم قام بعد يحيى بن زيد النفس الزكية
ومقدمي كنيته ابو القاسم ابو عبد الله وهو محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن ابي طالب عليهم السلام
بايعه خلق كثير وبث اولاده واخوته دعاة في الافاق فاخذ اكثرهم بالقتل والحبس وغير ذلك
ووجه لقتال المنصور ابو الدوانيق جيشا فقتل النفس الزكية وقتل معه جماعة من
الفضلاء من اعمامه واقاربه وافاضل اهل البيت عليهم السلام وكذلك جميع من خرج من العترة
المطهرة وهو كامل الشروط المعتبرة في الامامة كالقاسم والهادي والناصر وغيرهم
واخبارهم مفصلة في كتب التواريخ فكلهم ائمة الهدى المعتبرون شرعا الملاحم
للامامة واستكمالهم شرائطها خلافا للامامية فانهم يقولون بنفي كل قائم بعد
الحسين عليه السلام لقولهم بالنص على ائمتهم وان لم يقوموا ويشهروا الدعوة ويباينوا الظالمين
وخلافا ايضا للحشوية فانهم يثبتون امامة كل من لم يظهر علمية من اهل البيت عليهم السلام
لقولهم بالغلبة وانها طريق الى الامامة وقد تقدم ذكر ذلك مسألة قال
الزيدية ولا معصوم بعده صلى الله عليه وسلم الا علي والحسنان وفاطمة عليهم السلام لاخبار عامة
وخاصة اما العامة فخبر الكساء ونحوه واما الخاصة فقد ورد في كل واحد منهم اخبار
تخصه كخبر الغدير في علي عليه السلام وشبابه وقوله عليه السلام علي مع الحق والحق مع علي وقوله
لا يحبك الا مؤمن ولا يبغضك الا منافق وقوله في الحسنين انا حرب لمن حاربكما
سلم لمن سالمكما وقوله في فاطمة انت سيدة نساء العالمين وغير ذلك وقد اختلف اصحابنا
هل يكون قولهم حجة قاطعة كقول الرسول صلى الله عليه وسلم ام لا فذهب اكثر اصحابنا
الى انه حجة قاطعة لاجل الخلاف في العصمة وقال بعضهم بل اقوالهم كاقوال غيرهم
من الصحابة للاجماع على ان العامة في ايامهم كانوا مخيرين بين ان يرجعوا اليهم او الى

اخو المهدي

زيد

الى غيرهم ولو كانا او الهم تجب او قطعه لم يجز العدول عنها وقال الحاكم حاكيا
عن المعتزلة بل العشرة كلهم معصومون وهم علي وابو بكر وعمر وعثمان وعبد الرحمن
ابي وقاص وسعيد بن زيد وابو عبيدة بن الجراح وطلحة بن عبيد الله والزبير بن العوام وقد جمعهم الشاعر في قوله

علي والثلاثة وابن عوف وسعد منهم وكذا سعيد
كذاك ابو عبيدة منهم وطلحة والزبير ولا مزيد

قال الامام عليه السلم معترضا على الحاكم في حكايته عن المعتزلة قلت وفيه نظر اذ قد وقع في معالم الله بعض المعتزلة لم
يفسق عثمان ظاهره وقد تقدم حكاية ذلك عنهم وقد تقدم عن المعتزلة قولهم بفسق
طلحة والزبير وخروجهم على علي عليه السلم فكيف يقال ان المعتزلة تقول بعصمة العشرة
وقال ص نحن نقطع بالعصمة في علي عليه السلم لخبر الموالاة وهو خبر الغدير فانه يدل على العصمة
فان فيه الدعاء على القطع والامر بالولاية مطلقا وهو يدل على العصمة ثم نقطع
ايضا بالعصمة في العشرة ان صح الخبر الذي هو دليل عصمتهم وهو ما رواه عبد الرحمن
بن عوف انه قال صلى الله عليه وآله وسلم ابو بكر في الجنة وعمر في الجنة وعثمان في الجنة
وطلحة في الجنة والزبير في الجنة وعبد الرحمن بن عوف في الجنة وسعد بن ابي وقاص في
الجنة وسعيد بن زيد في الجنة وابو عبيدة بن الجراح في الجنة وقد تلقي هذا الخبر
بالقبول فيثبت صحته اذ التلقي بالقبول اجماعا سكوتيا وهو حجة اما قطعية او ظنية
على الخلاف بين اهل الاصول وفي استدلال القاضي بهذا الخبر على تقدير صحته نظر
لانه انما يدل على حسن خواتم اعمالهم ليستحقوا الجنة لا على عصمتهم وذلك ظاهر

مسئلة قالت المعتزلة وبعض الزيدية وهم الهادي والناصر والسيد
والداعي والمشهور عن م بالله وغيرهم من اهل البيت عليهم السلم ولا يجوز التولي من الجائر ولا تنفذ
حكمه حسب حكم في حادثة ولو وافق الحكم بل يستانف الحكم ويوسس على قواعد نظر
جديدة لدى الولاية الصحيحة واما دفع الزكوة اليه فعلى وجه التوكيل له ان يصرفها

مصرفها

في مصرفها لجواز ان يفعل وان لم يفعل او لم يكن على وجه الوكالة او اخذها كرها لم تجز
مطلقا وانما قلنا انه لا يجوز التولي منه ولا تنفذ حكمه لانه ليس من اهل الولاية وحكمه كلا
حكم ولان في ذلك اعانة له على ظلمه وايناسا له في فعله وايهاما بصحته ولا يجوز
شيء من ذلك وقيل يجوز التولي من سلاطين الظلم والجور وتنفذ احكامهم ونحو ذلك وهو
قول بعض الفقهاء واحمد بن عيسى من اهل البيت عليهم السلم واحد قولي م بالله وروي عن الهادي
عليه السلم واحتجوا على ذلك بان كثيرا من الفضلاء تولوا القضاء من ظلمة بني امية وبني العباس ولم
ينكر عليهم فكان اجماعا قلنا على تحريم التولي من جهتهم وتنفيذ احكامهم قوله تعالى ولا تركنوا
الى الذين ظلموا فتمسكم النار فقد تهدد وتوعد اعظم التهدد والوعيد على الركون وهو
الميل اليسير كما ذكره ائمة التفسير ولا اشكال ان التولي من جهتهم وتنفيذ احكامهم
من اعظم الميل والركون اليهم بل هو اعانة لهم على ظلمهم وتقوية لهم في جورهم فكان محرما
واي حرام وما ذكره المخالف من الاجماع على التولية من بني العباس فغير مسلم بل كان اهل
الفضل ينكرون ذلك ويمتنعون من فعله وقد حمل بعضهم قول من اجاز ذلك منهم
على ان مراده انه يستعان بهم في تنفيذ الاحكام كما يستعان بهم في الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر وحينئذ يرتفع الخلاف وقال بعضهم يجوز التولي من جهتهم اذا كانوا يتوصل
بذلك الى الامر بالمعروف والنهي عن المنكر والصحيح انه لا يجوز اذ لا يتوصل الى الحسن بالقبيح
قال الامام عليه السلم واما من لم يعتقد صحة ولايتهم بل انما اخذ الولاية منهم تقية لهم وفي
نفسه ان تصرفه من باب الصلاحية او بولاية نصب الخمسة فانه يصح لان فيه ايهام
التعظيم وصحة الولاية فلا يجوز ارتكابه مع وجود غيره مخلصا ولو بالهجرة

فرع
وقال الشيخان عدم التولي من جهتهم معصية كبيرة مقطوع بانها فسق وذلك لايهامه
صحة ولايتهم وانهم ائمة يجب امتثال اوامرهم ونواهيهم وتنفيذ احكامهم وذلك بمنزلة المظاهرة
القول بامامتهم والاختيار لحيازتهم ومعلوم ان ذلك فسق فكذا ما علم انه عبر له
وقيل بل التولي من جهتهم خطأ محتمل للفسق وعدمه كسائر المعاصي المحتملة قال الامام

عليلم قلت وهو الاصح اذ لا دليل على كونه كبيرة وما ذكره من القياس فليس بقطعي فلا يثبت
به الفسق ثم اختلفوا في جواز الصلوة خلفهم فقال المؤيد بالله وكثير من الفقهاء وتجوز
الصلوة خلفهم لان غاية شأنها احوالهم ان يكونوا فساقا كما ذهب اليه الشيخان وذلك لا يمنع
صحة الصلوة خلفهم لصحة تقدم الفاسق وذكر الوجهين احدهما ان صلوته في نفسه صحيحة
فيصح الائتمام بها والثاني انه قد ورد به الشرع وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم صلوا خلف كل
بر وفاجر وقال الهادوية من المعتزلة والزيدية لا تجوز الصلوة خلفهم قلنا انهم اشبهوا انهم
فساق كما قاله الشيخان او قلنا انهم مخطئون خطأ محتملا كما هو الاصح وذلك الخبر
المشهور وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا يؤمنكم ذو جرأة في دينه فان هذا الخبر ونحوه يدل
على انها لا تجوز الصلوة خلف الفاسق ولا خلف من لا يجري عليه في العادة الا الفاسق كبيع
الخمر وما دل منه السنة والاولى من جهة الطيلة من هذا القبيل

فصل في الامر والنهي عن المنكر

المراد بالامر ما يشمل القول والفعل كالضرب ونحوه على ما سيأتي وكذلك النهي
والمعروف يشمل الفرض والنفل والمنكر يشمل كل قبيح من كفر وفسق او خطأ محتمل او مقطوع
بصغره كالصادر عن المعصوم فكل ذلك يجب النهي عنه ومما تجدر انه النهي عن المكروه
كراهة تنزيه فان النهي عنه مندوب كالامر بالمندوب وهو داخل في كلام الامام عليلم وشروط الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر خمسة اولها ان يعلم الامر الناهي ان الذي يامر به معروف وحسن
والذي ينهى عنه منكر قبيح ولا يكفي الظن فان اقدم على الامر والنهي من غير علم كان اقدامه منكرا
فان عرف حسنه والتبس عليه افرض هو او نفل او عرف كراهته والتبس عليه اكراهة تنزيه او
كراهة حظر حسن منه الامر بالمعروف والنهي بالقول فقط من غير تهديد ونحوه ونعني بكونه
منكرا او معروفا انه كذلك عند المامور او المنهي وان كان مذهب الامر الناهي خلافه فاذا راى
رجل شرب المثلث لم ينهه ان لم يعرف لجواز انه حنفي فان علمنا انه ليس حنفيا وجب
الانكار عليه وسواء كان المنكر حنيفا او غيره وثانيها ان يعلم او يظن ان لامره ونهيه تاثيرا
وان لم يعلم ذلك ولا ظنه فلا وجوب عليه قطعا قيل لكنه يدعو الى الخير وقيل لا يحسن لانه عبث

وثالثها ان لا يعلم الامر الناهي ولا يظن ان امره ونهيه يؤديان الى منكر اخر مثل المنكر
الاول او اعظم منه وسواء علم او ظن انهما لا يؤديان الى ذلك ام لا بل بقي شاكا فان علم انهما يؤديان
الى ذلك او ظنه لم يحسن امره ونهيه ورابعها ان لا يعلم ولا يظن ان امره ونهيه يؤديان الى
مضرة في نفسه من قتل او حبس طويل او ذهاب عضو من اعضائه او مال مجحف فان علم ذلك او ظنه
سقط الوجوب قطعا واما الحسن فان كان في ذلك اعزاز للدين لم يسقط والا سقط ايضا
وصار امره ونهيه قبيحا وقيل يسقط الوجوب مطلقا وان لم يعلم ولا يظن
ان امره ونهيه يؤديان الى ذلك سقط وسواء علم او ظن انهما لا يؤديان الى ذلك ام لا بل بقي
شاكا وخامسها ان يعلم او يظن انه ان لم يامر بالمعروف ضاع وان لم ينه عن المنكر
وقع لكن من شاهد غيره لم يصل الفريضة من اول الوقت جاز الى ان يبقى ما يسع الفريضة فقط
فانه يضيق عليه الامر لئلا يضيع المعروف ولا يضيق عليه في غير ذلك وكذا من شاهد
الات المنكر حاضرة وغلب على ظنه انه ان لم ينه وقع المنكر فانه يضيق عليه النهي فاما
بعد ضياع المعروف وبعد الوقوع من المنكر فانه لا يجب الامر والنهي لعدم الفائدة اللهم
الا ان يكون ذلك على جهة التذكير والوعظ فيكون المقصود بذلك ان لا يقع امثاله في
المستقبل فيكون ذلك حسنا وان لم يكن واجبا وقد علم ان من هذه الشروط ما هو
شرط في الوجوب والحسن ومنها ما هو شرط في الوجوب فقط ومنها ما يقوم الظن فيه
مقام العلم ومنها ما ليس كذلك

مسألة

الزيدية والمعتزلة يجب الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر على كل مكلف وجوب كفاية سواء كان ثم امام ام لا بالقول
على مراتبه وهو القول اللين اولا ثم الخشن ثانيا ثم التهديد والوعيد ثالثا ثم بعد القول يجب
بالقتال بالعصا ونحوها اولا والسيف بعد ذلك جرحا اولا وقتلا ثانيا ان لم ينته الا به
فعلى هذه المراتب يجب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فلا يتجاوز الى الاعلى مع حصول
المقصود بالادنى وهذا الوجوب عام لكل مكلف مع اجتماع الشروط المذكورة اولا
وسواء كان ثم امام ام لا ثم انا نذكر بعض تفصيل قول الامر والنهي اما بالقول او بالسيف

اما القول فانه يجب على كل مكلف ولا كلام في ذلك لكن اذا كان المامور به او المنهي عنه من قبيل
الاعتقادات وجب على الامر والناهي ان يبين بطلان المنهي عنه ويحل شبهته ويبين حقيقة المامور
به ويظهر دليله ولا يكون ان يامره باعتقاده مجردا اذ الامر بالتقليد لا يجوز واما التسبب
فالمامور به والمنهي عنه اما اجتهادي او قطعي فالاجتهادي لا يجوز القتال عليهما بالسيف
الا للامام فقط اذ له ان يلزم الغير اجتهاده وان اختلفوا هل له ذلك مطلقا او فيما يقوي شوكته
فقط كما هو الاصح واما القطعيات فالمعروف على ضربين عقلي وشرعي فالعقلي يقاتل عليه بالسيف
كل احد كقضاء الدين ورد الوديعة واما الشرعي فلا يقاتل عليه بالسيف الا الامام فقط
وادعى بعضهم الاجماع على ذلك لكن منه ما يجوز للامام الاجبار عليه كاخذ الزكوات كرها
او نحوه ومنه ما ليس له ذلك كالصلوة والصوم لانهما موقوفة على النية التي لا يصح الاجبار
عليها ولا يقوم غيرها مقامها لكن للامام حبسه او قتله بعد استتابته على الخلاف
في ذلك واما المنكر فانه يلزم كل مكلف القتال عليه بالسيف وقتل فاعله دونه ان لم ينته
الا به ويلحق بذلك تنبيهان اولهما قال الشيخ ان من كان مفسدا اشتهر بذلك
كقاطع الطريق ونحوه يجوز قتله لغير الامام واجازه المنصور بالله عليه السلم وذهب السيد [illegible]
انه لا يجوز ذلك الا للامام فقط قال بل يجب على المسلمين حبسه وثانيهما هل يجوز القتال على
يسير ما امر لا قال بعضهم لا يجوز وقال بعضهم بل يجوز لانه منكر كل كثيره فيجوز القتال عليه
وقد قال صلى الله عليه وآله وسلم من قتل دون عقال من ماله مات شهيدا وهو اختيار السيد م
بالله وقالت الحشوية لا يجب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر مطلقا وقالت الامامية لا يجبان
الا بشرط وجود الامام لان امرهما الى الامام فقط لنا على عموم وجوبهما لكل مكلف ان الدليل
الشرعي ورد عاما لكل مكلف وكل وقت الا انه فرض كفاية من ذلك قوله تعالى ولتكن
منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف الى اخر الاية فهذا امر لطائفة غير معينة
فكان فرض كفاية على الكافة الا ان هذه الاية لا تدل على وجوب القتال فلا بد من ان نضم
اليها الاخرى وهي قوله تعالى وان طائفتان من المومنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت

احداهما على

احداهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي فهذه الاية دلت على عموم وجوب الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر بالقول ثم بالتسبب وهو المراد بالمقاتلة فهذه الادلة ونحوها ليس فيها
تفصيل يخص مخصوص ولا وقت مخصوص مسئلة قال م واما يجب الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر سمعا فقط لا عقلا الا في موضع واحد وهو حيث يلحق الواحد
منا مضرة الى ذلك المنكر كان يرى من يضرب او يضعه ظلما فانه يلحق احدنا لذلك
غم ومضض فانه يجب عليه ازالة ذلك المنكر دفعا للضرر عن نفسه وقال ع بل يجبان
سمعا وعقلا مطلقا سوا لحق احدنا مضرة ام لا اذ لو جوزنا عقلا ظهور المنكر واستمرارها
من غير نكير لجرى ذلك مجرى الاباحة والرضا بها وهو قبيح عقلا قلنا لو وجب ذلك
عقلا لم يكن به من وجه لاجله يجب كما هو حكم [illegible] الواجبات ومعلوم انه لا وجه لوجوبه
من جهة العقل الا لكونه امرا بالمعروف ونهيا عن منكر اذ لا وجه يصلح له علة للوجوب
الا ذلك ولو وجب علينا الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وان نلجي اهل المعروف الى فعله واهل المنكر
الى تركه لهذه العلة المذكورة لوجب على الله كذلك ايضا فيلزم ان يجب على الله ان يضطر
المكلفين الى فعل المعروف وترك المنكر ويلجيهم كما يجب علينا نحن لان الشي اذا
وجب لوقوعه على وجه كان وجوبه على العموم شاهدا او غايبا كما في التمكين للمكلفين ونحوه
مسئلة قال م الامر بالواجب واجب والامر بالمندوب مندوب كما ان النهي عن القبيح واجب
وعن المكروه كراهة تنزيه مندوب وقال ق بل الامر بالمندوب واجب ايضا اذ هو معروف
والدليل على وجوب الامر بالمعروف لم يفصل بين معروف ومعروف قلنا ذلك الدليل الشرعي
وان كان عاما الا انه مخصوص بالدليل العقلي وهو انه لا يزيد الامر على المامور به فاذا
كان المامور به مندوبا كان الامر مندوبا اذ التكليف به فرع على التكليف بالمامور به
والفرع لا يزيد على اصله فان قيل هذا منقوض بسجود السهو فانه قد يكون اصل وجوبه عند
من قال بوجوبه ترك سنة فهو فرع زاد على اصله قلنا التحقيق في ذلك ان مجموع
سنن الصلوة هو وسجود السهو واجبان على التخيير بمعنى ان المصلي مخير بين ان ياتي بجميع

الشي او سجد للسهو فمتى اخل بالاول اما بان لم يات بشي منها او اتى ببعضها دون بعض
يعني الثاني وهو السجود فان قيل فلم سميت سنن الصلوة سننًا وسجود السهو واجبا مع انهما
واجبان على التحقيق قلنا لوجهين احدهما ان المصلي حال الاتيان بالسنن مخير ان شا اتى بها
وان شا تركها الى بدلها فاستحق اسم السنة بخلاف سجود السهو فانه حال اتيانه به متعين
لفوات بدله فلم يسم سنة وثانيهما وهو التحقيق ان مجموع السنن وسجود السهو
وان كانا واجبين على البدل لكن السنة هو اتيان الاول منهما وهو الاتيان بجميع
السنن فاذا فعله المصلي وقدمه على بدله كان فاعلا للواجب وللسنة واذا تركه وفعل بدله
وهو السجود كان فاعلا للواجب فقط تاركا للسنة فسميت سنن الصلوة سننًا لان
فاعلها فاعل السنة وسمي سجود السهو واجبًا لان فاعله فاعل للواجب فقط وفي هذا
زيادة تفصيل ليس هذا موضعه وانما ذكرنا ما تدفع به الاعتراض على الدليل السابق
من جهة الاصالة والفرعية **مسئلة** قال النصيريه ولعلـ[illegible] **لمن توعد بالقتل** ونحوه مما
يستباح به المحظور لان **ان لم يظلم غيره** بضربه الموجع او قطع عضوا واخذ ماله
المجحف **ان يفعل** لما تقدم من ان الاكراه انما يستباح به من القبائح ما يمكن خروجه عن
كونه قبيحا والظلم لا يخرج عن ذلك اذ كل ظلم قبيح واما اخذ ماله الذي لا يجحف فقد اذن
به الشرع فخرج عن كونه ظلما لما يضمن الله له من الاعواض في مقابلته وبقي ما عداه
داخلا في ماهية الظلم المعلوم قبحه بداهة العقل وقال **قبيل** له ان **يفعل** ذلك بظلم
غيره حيث لكن له ذلك الا **ان كان المنكر** ذلك الذي اكره عليه **اهون من** ما توعد به
من **قتل** ونحوه كان يتوعد بالقتل ان لم يقطع يد غيره او يتوعد بقطع اليد ان لم يضرب
غيره او نحوه ذلك ولو كانا متساويين كان يتوعد بالقتل ان لم يقتل او بقطع اليد ان لم
يقطع وكذا اذا كان المنكر اعظم فليس له ذلك اتفاقا **قلنا ليس له دفع ضرر بضر غيره**
لان ضرر الغير ظلم قبيح والظلم لا يخرج عن كونه قبيحا وانما يستباح بالاكراه ما يمكن خروجه
عن كونه قبيحا كما تقدم مرارًا **مسئلة** قال السحاب **ع م والمكره على الكذب يلزمه**

التعريض

التعريض فيقصد به بقصد يخرجه عن كونه كذبا ويصير صدقا **والا قبح واثم اذ قبح لكونه كذبا**
وحاصله ان المكره على الكذب اما ان يفعله قاصدًا او معرضا اي غير قصد اليه فان فعله قاصدًا
قبح واثم لانه انما اكره على مجرد اللفظ اذ لا يصح الاكراه على افعال القلوب فعله للقصد فعل
لغير ما اكره عليه وان فعله معرضا لم ياثم اتفاقا وان فعله لا عن قصد اصلا بل اطلقه
اطلاقا فحكى ابن ابي اسحاق انه ياثم والصحيح انه لا ياثم اذ ليس بكذب فان الخبر لا يصير خبرا الا بالارادة
كما تقدم في اول الكتاب **وعلى مع** انه اذا فعله من غير تعريض **يقبح ولا ياثم ان تعذر** عليه
التعريض حال الاكراه اما القبح فلكونه كذبا واما عدم الاثم فلانه قد اتى بذلك ولم يرد فيه اشتراط
التعريض واجاز لم ان الشرع انما يقبح ما يمكن خروجه عن وجه القبح والكذب لا يمكن خروجه فيه
ذلك لانه انما قبح لكونه كذبا وبعد التعريض عليه لا يصح لانه يجب على الله اخطاره بباله ليمكنه من
التخلص من القبح متى تمكن بعد ذكره اتى من قبل نفسه قال الامام عليلم **قلت وفي الانتصار** ما يدل على
عدم قبحه **لخبر نعيم بن مسعود** من غطفان وذلك انه اتى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في غزوة الخندق
والمشركون محاصرون للمسلمين في المدينة فقال يا رسول الله اني قد اسلمت وان قومي لم يعلموا باسلامي
فمرني بما شئت فقال صلى الله عليه وآله وسلم انما انت فينا رجل واحد فخذل عنا ان استطعت فان الحرب
خدعة فخرج الى جموع المشركين والى بني قريظة العدو وانما اخذ كلا منهم على الانفراد
اظهار المودة والنصيحة حتى فرق الله جموعهم والقى كلا منهم عن الاخر الى وطنه
وقصته مشهورة في السير والتواريخ **وقول سويد بن غفلة ما رخص رسول الله صلى الله عليه**
وآله وسلم في الكذب الا في ثلاث الرجل يحدث اهله والرجل يقول في الجهاد والرجل يصلح بين الناس
فلو كان التعريض واجبا لم يكن يرخص في الكذب ولما كان مخصصا بهذه الثلاث ومن ذلك خبر
حجاج بن علاط اذ اسلم ثم استاذن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في الرجوع الى مكة ليتخلص
اموالا له مودعة عند اهلها فاذن له فقال له لا بد لي ان اقول فقال له صلى الله عليه وآله وسلم قل فقال
الحجاج فخرج حتى اذا قدم مكة وجدت بها رجالا من قريش وقد بلغهم ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم
سار الى خيبر فهم يتجسسون اخباره فقالوا هذا الحجاج عنده الاخبار ولم يكونوا علموا باسلامه

فقال الحجاج عندي من الاخبار ما يسركم هو ان محمد وقتل اصحابه واخذ هو اسيرا ولى
لا يصله حتى يبعث به الى مكة فيصلوه بين اظهرهم فعرجوا ابذلك وجاء سر بذلك اعطاه اعطاه
له حوائجه واسبحل لصوا له ودائعه فهذا ونحوه لم يرد فيه امر يعين السمع لكن
لا يصح على قول اصحابنا ان الكذب قبيح لكونه كذبا فلا يصح خروجه عن كونه قبيحا مهما كان
اصلا لكن يتعظم ذلك الكذب الذي فيه نفع او دفع ضرر اما قبح سوء على الاعلا بعا اهل
ان يرد الشرع بان فيه ما ليس بقبيح وقد رجح الامام هذا المذهب واحتج له واليه يشير
كلام ابي الهذيل الا انه يلزم ان الكذب العاري عن النفع ودفع الضرر لا يقبح لكونه
كذبا بل لكونه عبثا وفيه بعض اصول كثيرة مسئلة ويحرم الا يعاق على انه لا يجوز معاملة
من كل ما في يده حرام كالساعي والكاهن الذي يغلب على الظن ان كل ملكها معهما من البغي
والكهانة واما من في يده حلال وحرام فقد اختلفوا فيه فقال ع ص ويجوز معاملة من في
يده حلال وحرام ويعمل بقوله في ان هذا الشيء المعين حلال اكسبه من حله وتصدق في
ذلك اذ هو امر لا يعلم الا من جهته ما لم يظن كذبه فاذا ظن كذبه لم يعمل بقوله بل يجوز
معاملته في ذلك الشيء وقال ابو هاشم لا يجوز العمل بقوله مطلقا الا مع ظن صدقه ولا يكفي
ظن كذبه وقال اصحابنا لا يفتقر الى قوله ولا الى ظن صدقه وانما يشترط عدم ظن كونه حراما
فقط اذ الاصل فيمن يتصرف في ملكه مهما لم يظن غيره وهو قريب من قول ع وص وقال الاكثر
مع اللبس الاحب اكثر ما عنده حلال وقال جعفر بن مبشر لا يجوز مطلقا معاملة من
في يده حلال وحرام لانا مامورون باجتناب الظلمة ومنهيون عن الركون اليهم فيحرم
معاملتهم مطلقا وتوقف جعفر بن حرب وذلك قلنا هذا امر لا يعلم الا من جهته
فيعمل بقوله لمن في يده مذكاة وميتة فانه يعمل بقوله في تعيين احدهما من الاخرى وكذا من طلق
احدى نسائه فانه يعمل بقوله في تعيين المطلقة ونحو ذلك مسئلة قال الشيخان ع وم وغيرهما
من علماء المعتزلة من دفع درهما الى امرأة ليصفه عن ذنب عليه لها ونصفه للفجور بها حرم ذلك الدرهم
جميعا ثم اختلفوا في علة ذلك فقال م والقاضي لما كان بعضه قبيحا وبعضه حسنا قبح جميعا
اذ لم يتميز قبيحه من حسنه فصار كل جزء من اجزائه مدفوعا للفجور كما انه مدفوع
لقضاء الدين فهو حسن لكونه فعل حصل فيه وجه حسن ووجه قبح فيقبح اذ من شرط الحسن النوى
عن سائر وجوه القبح وقال ع بل انما قبح جميعه من فاعله لكونه مأمورا بقضاء الدين على وجه
لا يكون معه محظورا اذ المكلف مأمور بان يأتي بالواجب عاريا عن سائر وجوه القبح لان ما
حصل فيه وجه قبح فهو قبيح ولو كان فيه وجوه حسن بعا فوم لم ومديونه الدافع من الدين
وملكت المرأة الدراهم كله لكن نصفه من وجه محظور يوجب التصدق بجميعه وعلى قول
ع لم يبرأ الدافع ونصفه باق على ملكه ولا يجب التصدق بشيء منه ذكر الامام عليه السلام ا ه ه ن
فصل في الدار واحكامها دار الكفر ودار الاسلام ثابتان اجماعا واما الخلاف في
تفسيرهما وفي غيرهما كدار الفسق ودار الوقف وثمرة الدار وفائدتها ان المجهول العين فيها
احكامها فمن رأيناه في دار الاسلام وكان مجهول الحال وجب اعتقاد انه من المسلمين في الظاهر لا في
نفس الامر وحسبناهم يجري عليه احكامهم ويعامل بمعاملتهم في اكل ذبيحته ودفنه في مقابرنا
ونحوها كمناكحته وموارثته وغير ذلك ومن رأيناه في دار الكفر الكفر وهو مجهول الحال
وجب اعتقاد كفره في الظاهر لا في نفس الامر ويجري عليه احكام الكفار في تحريم ذبيحته ومناكحته
ونحو ذلك ومن ثم كانت معرفتهما من فروض الاعيان على كل من يتعلق به شيء من هذه الاحكام اذ لا ينقلب
في علمي بعد على علمي مسئلة قال اهل المذهب قال الحاكم وهو مذهب الصوفية من اصحابنا المعتزلة
كجعفر بن مبشر والوقاسي ومحمد بن عمرو الصيمري ومحمود وغيرهم ودار الاسلام هي ما ظهر فيها
الشهادتان والصلوة ولم يظهر فيها خصلة كفرية ولو بتلك الخصلة تأويلا الاحواز
وذمة من المسلمين كاظهار اليهود والنصارى دينهم في امصار المسلمين ولو ظهر فيها الشهادتان
والصلوة وظهرت فيها خصلة كفرية كالجبر ونحوه من غير جوار كانت دار كفر واشتراط
عدم ظهور خصلة كفرية هو المشهور عن اكثر اهل البيت عليهم السلام واكثر المعتزلة وقال المؤيد بالله
وغيره من اهل البيت عليهم السلام بل دار الاسلام ما ظهر فيه الشهادتان والصلوة ولو ظهرت فيها
الخصال الكفرية من غير جوار وقد قيل ان م بالله عليه السلام يوافق الجمهور وان كلامه مؤول

فاذا كانت القوة للكفار من سلطان او غلبة
وقال ق الغلبة في الدار العلية والقوة
كانت دار كفر وان كانت للمسلمين فدار اسلام وقيل العبرة بالكثرة فان كان الاكثر مسلمين فهي
دار اسلام وان كان الاكثر كفارا فهي دار كفر وقيل بل العبرة بما هو اسلام فيكون دار اسلام او كفر ويكون
دار كفر قال الامام عليه السلم قلت وهذه الاقوال الثلاثة قريب من المذهب وهو القول الاول من حيث
اعتبر في المعنى الظهور في كل واحد منها لان الغلبة في الاول اشبها والكثرة في الثاني مظنة الظهور
من غير جوار وقد صرح به في الثالث بكافة قريبا من المذهب وان كان بينها فرق وقيل بل
العبرة في الدار بما يوجد المعظم منها فان اخذ بالكفر فدار كفر والا فدار اسلام ويلزم من
ظاهر هذا المذهب والمذهبين قبله اثبات واسطة بين الدارين ولعلها دار الموقف وذلك هو مذهب
ابي القاسم ايضا وهو ما لم يكن فيها غلبة لاحد الفريقين لكن في كلامه ما يشعر بنفي الواسطة بين
وموافقة القول الاول الذي هو المذهب وقال ع م ص عند دار الاسلام هي ما ظهر فيها الاسلام
وهو الشهادتين من غير جوار ولم يوجد فيها اظهار كفر فقد اشترطوا فيها ثلاثة اشيا
احدها اظهار الاسلام وثانيها كونه من غير جوار وثالثها ان لا يوجد فيها خصلة كفرية
فهذا القول اعم من القول الاول الذي هو المذهب فان ما ظهر فيها كل من الاسلام والكفر من غير جوار
دار كفر على الاول ودار اسلام على الثاني لكن هذا القول بعيد من مذهب م بالله وان كان بينهما
فرق وقد احتج اهل القول الاول والسيد م بالله بقوله صلى الله عليه وآله وسلم امرت ان اقاتل
الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا بها مني دماهم واموالهم فاخذ هذا وامثاله
ان الدار دار اسلام بمجرد ظهور الاسلام من غير جوار وقيل بل دار الاسلام حيث لا يكون اهل
الحق في بقعة من الكفار وما سواها دار كفر فما ظهر فيها الاسلام من غير جوار ولم
يوجد احد فيها خصلة كفرية لكن المسلمين في بقعة من الكفار فهي دار كفر على هذا القول ودار
الاسلام على القول الذي قبله وهو قريب من مذهب ابي القاسم وقالت الخوارج ما ظهرت فيها معصية
فدار كفر وظاهر كلامهم موافقة القول الاول الذي هو المذهب في تفسير الدار واما
سوا على اصولهم ان كل معصية كفر وقيل بل هم يقولون انها دار كفر ولكن اهل

المعصية

المعصية في جوار وقالت الاباضية بل ما ظهرت فيها معصية فهي دار توحيد لا دار
ايمان وهذا باطل لان التوحيد ليس له حكم شرعي يستند اليه كما في الكفر والايمان وانما
جعلت الدور للتمييز للاحكام وقالت الصفرية من الخوارج الحكم للسلطان فان كان كافرا
كانت الدار دار كفر ولو كانت الرعية كلهم مؤمنين وان كان مسلما كانت الدار دار اسلام ولو
كانت الرعية كلهم كفارا وربما قالوا ان الرعية تكفر بكفر الامام وان لم تتابعه بل وان لم تعلم
بكفره لنا على صحة القول الاول الذي هو المذهب ان الاصل في اسماء الدار هو مكة قبل الفتح
والمدينة بعد الهجرة حيث كانت مكة قبل الفتح دار كفر اذ لم يظهر فيها الشهادتان من اهلها
من المسلمين الا بجوار من المشركين وظهر فيها الكفر من المشركين من غير جوار فيجب ان يكون دار
الكفر ما ظهر فيها خصلة كفرية من غير جوار كما قلناه وكانت المدينة بعد الهجرة دار اسلام اذ
كانت بالعكس مما ذكر في مكة وهو ظهور الشهادتين والصلوة من غير جوار ولا يظهر الكفر
الا بجوار فيجب ان يكون دار الاسلام ما ظهر فيها الشهادتان والصلوة من غير جوار ولم يظهر
فيها خصلة كفرية الا بجوار كما قلنا واعلم ان هذا الدليل المذكور موافق للمذهب في
دار الاسلام مخالف له في دار الكفر اذ يلزم منه ان يكون ما ظهر فيها الاسلام والكفر وكان كلاهما
من غير جوار لا دار كفر ولا دار اسلام لانها مخالفة لحال مكة والمدينة على ما ذكرنا اولا فرع
قال الحاكم ومن وجد في دار الكفر وكان مجهول الحال جاز لعنه من غير شرط وقال ق لا
يجوز لعنه والدعا عليه بالعذاب ونحوه الا بشرط ان يكون كافرا لاحتمال ان يكون مؤمنا
لنا على جواز لعنه من غير شرط ان الواجب عليه هو تمييز نفسه بعلامة نعلم بها
انه ليس بكافر فاذا لم يفعل ذلك فقد عرض نفسه للعن ونحوه قال الامام عليه السلم قلت
وهذا الدليل فيه نظر لان اخلاله بهذا الواجب وهو تمييز نفسه بعلامة خطيئة محتملة
لا توجب جواز اللعن اذ لا يجوز الدعا على القطع الا على من قطع بفسقه او كفره مع جواز
انه انما ترك ذلك التمييز لعذر اما سهوا منه او نسيانا فلا يقطع باستحقاقه للعن حينئذ
فان قيل الشرع يجوز قتل من وجد في دار الحرب واخذ ماله ونحو ذلك واذا جاز ذلك فليجز

فلبحر اللعن ايضا لا جامع بينهما لانه اباحات قتله ونحوه بحسب الظاهر كما ان من ادى
شهادة على كفره او على انه قاتل عمدا او زان وهو محصن فانه يجوز قتله او يجب بحسب الظاهر
مع جواز كذب الشهود بخلاف الرعا على القطع فانه لا يجوز الا مع بعض الاستحقاق ولكن
فيه الظاهر بنيـــــه من لم يعرف بعينه ثم قتيل سامي فانه على انه كافر فان نوى
المصير لعذر ثم لا يأثم في نفس الامر واستحق العوض على الله لاباحته للقاتل قتله وقاتله محق
في قتله اذ هو متعبد بحسب الظاهر فقط وان نوى لغير عذر اثم والى 2 فتلحق فيا لعنه فلا
يستحق على قتله عوض مسالــــــة قال اهل المذهب وجعفر بن مبشر الدور ثلاث دار اسلام ه
ودار كفر ودار فسق فدار الاسلام والكفر قد تقدم ذكرهما ودار الفسق ما ظهر فيها
العصيان من غير امكان نكير اطلق الامام عليلم العصيان واعتبر الامكان وغيره ع
يقول ما ظهر فيه الفسق من غير نكير ولا عبرة بامكان النكير فانه اذا ظهر الفسق من غير نكير
ولو كان يمكن النكير كانت دار فسق ولهذا اصرح جعفر بن مبشر حيث قال تكون
الدار دار فسق اذا ظهر فيها الفسق في الطرف والاسواق من غير انكار وقال ع اما تكون
الدار دار فسق ان كان ذلك الفسق الظاهر فيها من غير نكير هو من جهة الاعتقاد كلان
الخوارج والبغاة على الائمة ولا عبرة بفسق الجارحة كشرب الخمر والزنا ونحوها فلا تصير
بذلك دار فسق وعلل ذلك بان البغاة احكاما مخصوصة فيجب ان يعتبر لهم دار منفردة كما في
دار الكفر والاسلام واما الفسق بغير البغي فلا حكم له مخصوص فلا عبرة حينئذ في اثبات
الدار وقال م لا دار للفسق مطلقا سوى كان فسقا بالبغي او بغيره فان الدار انما تثبت
لاستفادة احكام ساكنها منها ودار الفسق ليست كذلك اذ لا حكم يستفاد
منها لساكنها بخلاف دار الكفر ودار الاسلام فانه يستفاد من كل منهما احكام
لساكنها ووجب الاقتصار عليهما دون ما عداهما قلنا لا نسلم انه لا يستفاد من دار ه
الفسق حكم لساكنها فان تحريم الموالاة حكم مستفاد منها وكذا وجوب المعاداة ورد ه
الشهادة وتحريم الصلوة على موتى اهلها وتحريم غسلهم ودفنهم ونحو ذلك على حسب الخلاف

من ائمتنا

من ائمتنا عليهم السلام في ذلك فان هذه الاحكام تجري على كل من ابتاه منهما
في دار الفسق ولم يعلم حاله قال جعفر بن مبشر ومعنى قولي دار فسق ان من
وجد فيها نظن به انه من جملة الفسقة حتى نعلم حاله فان قيل دار الاسلام
ودار الكفر ثبتنا بالقياس على مكة والمدينة كما تقدم فيما تثبت دار الفسق
قلنا انما تثبت دار الفسق بالقياس على دار الكفر والجامع بينهما كون لكل
منهما احكاما مخصوصة والقياس دليل شرعي الا انه ظني ومن ثم نفاها
كثير من العلماء قال الامام ى نفاها ايمة العترة واكثر المعتزلة اذ لا دليل
عليها ولا حكم يستفاد منها وقد تقدم ما يصلح ردا على هذا الكلام فلكثير من
العترة اثبتها وعليها دليل شرعي وهو القياس ولها احكام تستفاد منها
فوجب القول بها والقضا باثباتها مسالــــــة واثبت بعضهم
دار رابعة وهي ما لم يعلم حكمها لاجتماع اهل الكفر والاسلام فيها
وهي ما لم يصدق عليها تعريف دار الكفر ولا تعريف دار الاسلام او صدق عليها كلاهما
او لا يعلم حالها اصلا وسماها دار وقف اذ الواجب حينئذ هو الوقوف في حال صاحبها
قلنا لا حكم للدار هاهنا وهو حيث لم يعلم حكمها بل يرجع في كل شخص الى ما ظهر
منه فان ظهر منه الاسلام فمسلم وان ظهر منه الكفر فكافر والا توقفنا فيه قال الامام عليلم
قلت بل ان ظهر الكفر فيها من غير جوار فهي دار كفر ولو ظهر فيها الاسلام على اصلنا المتقدم ذكره
وحينئذ فلا يرجع في كل شخص الى ما ظهر منه بل يثبت الحكم للدار نفسها لكنها ترجع الى
دار الكفر او دار الاسلام ولا تكون مستقلة كما ادعاه المخالف واما اذا لم يعرف حالها هل
لظهر الكفر بغير جوار ام لا فلا بد من الرجوع في كل شخص الى ما ظهر منه كما تقدم والا ه
ما لم يوجد مسالــة قال القسم بن ابراهيم وهو مذهب الهادي وغيره من اهل البيت عليهم السلام ه
ويجب الهجرة عن دار الفسق كالكفر الى محل خال عما هاجر لاجله وعن الاكثر فشقاها
الى الافضل لان الفسق كالكفر وقد ثبت انه تجب الهجرة عن دار الكفر وكذلك عن

دار الفسق والعاشر منها ان الهجرة من كل منهما هي مستبر المهاجر نفسه عمن يستحق
اللعن والبراءة منه وقد تلزمه احكام مخصوصة والا كان الشخص معرضاً نفسه
الى التهمة منه واجرا احكام الفساق عليه وذلك لا يجوز وقالت المعتزلة لا تجب الهجرة عن
دار الفسق اذ هم يأتون لدار الفسق نفسها ولا حكم لها قالوا ولا تجب الهجرة الا عن دار الكفر
ان لم يمكنه اظهار اسلامه فان امكنه اظهار اسلامه جاز له الاقامة فيها **فصل**
وكذا تجب الهجرة عن بعض ديار الفسوق هي دار البغاة والخوارج الناصبين لائمة الهدى
ولاهل الحق قال بعض هذا بعض المعتزلة منهم الشيخ ع وحاصل الكلام في ذلك ان
المعتمد في دار الكفر لا تخلو اما ان يمكنه الهجرة الى محل عما فيها والاما فيها دونه اولا
ملكن ان لم يمكن لم تجب الهجرة اتفاقا كان يكون مقعد او من المكبر او عاهة او بالتكسب
لا يجد يخشى ضياعهم او يستوي البلدان كلها في ذلك ولا يمكنه الانفراد عن الناس ويسكن
في رؤس الجبال وان امكنته الهجرة فان حمل فيها على معصية او الزمه الامام الهجرة عنها
وجبت عليه الهجرة اتفاقا والا فلا فان كان في اقامته بها مصلحة عامة من تعليم
او تعلم او نحو ذلك جازت الاقامة بها بشرط ان يبرئ نفسه بعلامة اما لئلا يجري
عليه احكام الدار وان لم يكن فيه مصلحة ولم يحمل على معصية ولا الزمه الامام
وكان متميزاً عن اهلها فمسئلة الخلاف الهادي والقاسم وغيرهما من اهل البيت عليهم السلم
يوجبون عليه الهجرة والسيد م بالله وجمهور المعتزلة لا يوجبونها ودار الفسق على هذا
التفصيل ايضاً ولا فرق بين ان يكون دار بغي او غيرها عند اكثر الزيدية ولنا على وجوب
الهجرة عن دار الفسق كالكفر قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا يحل لعين ترى الله يعصى
فتطرف حتى تغير او تنتقل والانتقال هو الهجرة كما قلنا وقالت المعتزلة الانتقال
هو من ذلك المكان الذي ترى فيه المعصية الى مكان لا ترى فيه ولفظ الانتقال مع
قرينة الرؤية تفيد ذلك والا وجبت الهجرة عن كل دار فيها معصية وان لم
تكن دار فسق الا ان يقال دار الفسق ما ظهرت فيها المعصية من غير

امكان

امكان نكير كما هو ظاهر من تفسيرنا للامام لها فيما تقدم وقد استدل بعض
اصحابنا على وجوب الهجرة عن دار الفسق بقوله تعالى ان الذين توفاهم
الملئكة ظالمي انفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين في الارض قالوا الم تكن
ارض الله واسعة فتهاجروا فيها فاولئك مأواهم جهنم وساءت مصيراً قال
فهذه الاية دلت على وجوب الهجرة ولم تفصل بين دار الكفر ودار الفسق وقيل
بل هي خاصة لمن حمل على معصية سوا كان في دار كفر او فسق او غيرهما
بقرينة الاستضعاف واستدل بعض اصحابنا بقوله تعالى وسكنتم في مساكن الذين
ظلموا انفسهم فان هذا توبيخ لسكون دار الظلمة مطلقاً ولا فرق في ذلك
بين دار الكفر ودار الفسق فان قيل كيف يقال بوجوب الهجرة مع ان كثيراً من اهل
البيت عليهم السلام وغيرهم كانوا يقيمون في ديار الفسق وامصار الظلمة كما في
زين العابدين والباقر والصادق وغيرهم ومن التابعين نحو الحسن البصري
وامثاله ولم يظهر من احد نكير على هؤلاء في تركهم الهجرة فكان هذا اجماعاً على عدم
وجوبها قلنا قد اجاب اصحابنا بان هؤلاء لم يتركوا الهجرة مع التمكن منها لان دول
الظلمة الاموية والعباسيين كانت عالية على البلدان ما صيرت فيها احكامهم
فلا يوجد مكان خال عن ظلمهم وشوكتهم وهذا اعذار تسقط معه وجوب الهجرة
عن دار الفسق او يقال لما كانت المسئلة اجتهادية لم يحسن النكير عليهم
لجواز ان يكون مذهبهم عدم وجوب الهجرة عن دار الفسق **تنبيه**
الهجرة عن دار الفسق اجتهادية ظنية لعدم الدليل القاطع فمن رأى مقامه في دار
الفسق لم يجب الانكار عليه الا اذا علم ان مذهبه او مذهب امامه وجوب الهجرة الا
الامام فله ان ينكر عليه ويلزمه مذهبه كما تقدم ٥ ٥ ٥ ٥
تم الكتاب المستفاد لمن منح الورى من فضله نعما ومن حمد الله وتوكل اونه على
تحصيل شرح الثلاثين لاحرف ٥ ٥ يوم الاثنين تاسع عشر شهر صفر الخير سنة

بخط اشعر ذنبه ورهين كسبه الراجي رحمة ربه [illegible] الله عبد اهل
الكتاب صالح عبد الله الحرصي لطولهو واسال كل من وقع على هذا الكتاب
المبارك ان يدعوا لي الكريم بالمغفرة والرضوان لاسيما بحسن الخاتمة ولا حول ولا قوة الا بالله
العلي العظيم

ثم الكتاب من اولاني التمكين والامهال
وامين للطائعين وصله واعاني سبحانه وتعالى
كيف هي الهوا وعيني [illegible] بعضه بالسكا وبعضا لهمك
بخط [illegible]
[illegible]
[illegible]

نقو وبو كل
ولله [illegible] حتى يكتفي [illegible] بالحمد
ولله ويو كل وبعين ناظر اللطيف [illegible]
[illegible] الراجي [illegible] محمد بن عبد الله
وان الحمد [illegible]